

شهريات

حرية التأليف وحرية النشر..

الصدیق طاهر بن جلون عاتب، بل غاضب.
غاضب علیّ كناشر، وغاضب علی «دار الآداب».
لماذا؟

لأنّی أخلفت وعدي بنشر الترجمة العربية لكتاب له باللغة الفرنسية.

والواقع أنّی، بعد أن قرأت المخطوطة، ولم أكن قرأتها بنصّها الأصلي الفرنسي، كتبت إلى طاهر أبلغه أننا قررنا إرجاء نشر الترجمة إلى «وقت أفضل» تكون قبضة «الرقابة على الكتب» قد تراخت فيه عن عنق المؤلفين والناشرين!

وأوضحت للأديب المغربي المعروف أن بعض العبارات والصور والأحداث التي تتضمنها الرواية كافية لمنعها في معظم البلدان العربية التي بلغت الرقابة فيها، خلال الأشهر الأخيرة، ما لم تبلغه من الشدّة والتزمّت في أحلك عهود القمع والإرهاب! لم يقتنع الصدیق طاهر بهذه الحجّة، فكتب إليّ يقول إن رسالتي إليه تركته «في حالة اندهاش كبير»، على حدّ تعبيره! وأضاف:

«أستاءل: ما هو دور الناشر، وخصوصاً في بلاد الرقابة الصارمة؟ ما هو دور ناشر ساهم منذ ربع قرن في تشجيع وخلق أدب عربي جديد وطلائعي؟ أين شجاعة المثقف، أكان مؤلفاً أم ناشراً في العالم العربي؟ أبهذه الكيفية - تراجع وخضوع للإرهاب الفكري - سنقاوم سياسة تخريب الفكر وانعدام حرية التعبير والعمل؟ هل على الناشر أن يحلّ محل الشرطي فيصير هو المراقب الأول؟».

وتساؤلات الطاهر مشروعة، من حيث المبدأ. ولكنّها حين تتدبّر الأمور بروح من الواقعية، تكفّ عن أن تثير «الاندهاش الكبير» الذي أصاب الكاتب، مع شدة تعلقي بالدهشة والاندهاش اللذين ينبغي أن يتحلّى بهما كل كاتب مبدع!

وما دام الطاهر يعترف بدور «دار الآداب» التي «ساهمت منذ ربع قرن في تشجيع وخلق أدب عربي جديد وطلائعي»، فقد كان يحسن به إلّا يضع موضع الشك شجاعة الناشر، لأنّ الإسهام في خلق أدب جديد، وطلائعي على وجه الخصوص، لا

يمكن أن يتمّ إلّا بقدر معيّن من الشجاعة!

وقد كان يحسن بالصدیق كذلك ألاّ يعتبر الامتناع عن نشر كتابه، في الوقت الحاضر، ضرباً من «التراجع والخضوع للإرهاب الفكري»، لأنّ لنا من الحجج والبراهين ما يكفي لاعتبار الإقدام على نشر الكتاب، في الوقت الحاضر، ضرباً من الدونكيشوتية ومحاربة طواحين الهواء، إذا لم يكن ضرباً من إيذاء النفس يؤدّي، مع تكرار التجربة، إلى ما يشبه الانتحار! إنّ الغاية من نشر كتاب ما، هي «نشره» بالفعل، أي تسويقه وترويجه وإذاعته بين القراء، وليست هي التفرّج عليه والاستمتاع برؤيته مكّدساً في مستودع الكتب، بسبب منعه من «الانتشار» والتنقّل بين أيدي القراء! على أن الطاهر، وغير الطاهر، يعرف أن «دار الآداب» نشرت كثيراً من الكتب الجريئة الصادمة... غير أنّ هذه الكتب كان يُسمح لها بدخول «بعض» البلدان التي تميّز رقابتها بأنها أقلّ تزمّناً من بعضها الآخر، فكان الخطر من بقائها وتأسّنها في المستودعات أقلّ وأيسر شأنًا.

وحين قررنا إرجاء نشر كتاب الطاهر، كنا قد حكمنا بأنّه، لسبب أو لآخر، سيحظر دخوله إلى معظم البلدان العربية، إن لم يكن جميعها... فأثّرنا إرجاء النشر إلى وقت مناسب تصبح فيه امكانية التسويق كافية لتغطية جزء من نفقات إصداره... في هذه العبارة الأخيرة إشارة إلى همّ تجاري لا بدّ من أخذه بعين الاعتبار... والمؤلف الذي يهمله أو يتجاهله لا بدّ من أن يكون مصاباً بالازدواجية... ذلك أنه يشترط على الناشر أن يتقاضى منه حقوقه كاملة غير منقوصة، لا سيما إذا كان كاتباً معروفاً، سواء راج كتابه أو كسد، وسواء مُنِع من التداول أو أُطلق.. فاهمّ «التجاري». إذن غير بعيد عنه، ولا يحقّ له في هذه الحالة أن يطالب الناشر بالتضحية... بحجّة أنه يؤدّي رسالة! ذلك أن تأدية الرسالة لا تمرّ ضرورة بوجود منع الكتاب، لأنّ هذا المنع، إذا طبّق على عدد معيّن من الكتب، يؤدّي حتّى إلى تعريض الدار الناشئة لخسائر قد تجد نفسها معها مضطرة إلى اغلاق أبوابها، فيكون في ذلك حرمان لها حتى من تأدية أية رسالة!

الكتب الدينية، سلباً أو إيجاباً... بل قد تضع اسم مؤلف بعينه على لائحة الحظر، تمنع كُتبه بسبب اسمه، وبغض النظر عن موضوعات الكتب، أو تضع اسم دار بعينها على هذه اللائحة، تحظر كتبها بشكل مطلق...

وقد مُنِع من كتب «دار الآداب» خلال الأشهر السبعة الماضية من هذا العام أضعاف أضعاف ما مُنِع طوال أعوام سابقة، حتى أصبح بإمكاننا التأكيد بأن حرية التعبير والفكر كانت مصانة ومحترمة في السنوات السابقة بأضعاف أضعاف ما هي اليوم!

وقد حاولنا طويلاً وما نزال نحاول، ونحن نراجع دوائر الرقابة، أن نقنع المسؤولين بأن هذا السلوك القمعي لن يزيد المؤلفين والكتاب إلا مضياً في الدفاع عن حقهم المقدس في حرية التعبير.

وإذن، فإن الاستمرار في رفع صوت الاحتجاج على رقابة الكتب والصحف، وفي دينونة سلوكها، وفي المطالبة برفع الرقابة سواء في الصحف أو المؤتمرات، هي الطريقة الأجنى والوسيلة المثلى للدفاع عن حق المؤلف في حرية التأليف، وحق الناشر في حرية النشر.

سهيل ادريس

إن «الرقابة» على المنشورات تخضع لموجات متفاوتة من التساهل أو التشدد، من التسامح أو التعنت، من التفاوض أو الاستشراء، وفق التوجيهات التي تصدر عن الحكام إلى أجهزة الإعلام.. ولا شك في أن لشخصية المراقب ذاتها دوراً في تشديد الرقابة أو تيسيرها. وقد يكون التشديد صادراً عن رغبة في تفادي الحرج أو إثارة السلامة، لا عن اقتناع حقيقي بضرورة التشديد!

وهذه جميعاً أمور يضعها الناشر الواعي نصب عينيه حين يواجه إصدار كتاب من الكتب. فهو يراعي أوضاع البلاد التي يُسوّق إليها الكتاب، ويحاول أن يتجنب الارتقاء في الفترات الحارة، منتظراً الفترات الباردة التي تسمح له بتوزيع الكتاب. وأكرر هنا أن الحقبة التي نعيشها تتميز باحتداد فريد في مواجهة الكلمة والقلم والكتاب، وأن ذلك ينعكس حقاً هبوطاً في مستوى الإبداع نلاحظه على صفحات المجلات والكتب. ولا يدهشنا حدوثه في هذه الفترة التي لا يسمح فيها معظم الحكام بحرية التنفس للكتاب والمؤلفين والناشرين جميعاً!

إن الرقابة على الكتب لا تبيد «حياة القارئ» من «أذى المؤلف والناشر»، وتسحب الأذى والإيذاء على الكتب الايديولوجية مرة، وعلى الكتب الجنسية مرة، وعلى

IBN KHALDOUN
PUBLISHING HOUSE



دار ابن خلدون
للطباعة والنشر والتوزيع

صدر حديثاً

- | | | |
|-----------|---------------------------------|---------------------------------------|
| ٧ ل.ل. | علي الخليلي | - أغاني العمل والعمال في فلسطين |
| ٤ ل.ل. | فيديل كاسترو | - كلمات إلى التاب |
| ١٠ ل.ل. | كامل زهيري | - النيل في خطر |
| ٣,٥٠ ل.ل. | هـ. كرازدكي | - النقابات والاشتراكية |
| ٥ ل.ل. | فاضل الغزاوي | - الديناصور الأخير (قصيدة - رواية) |
| ١٦ ل.ل. | د. كمال المنوفي | - الثقافة السياسية للفلاحين المصريين. |
| ١٤ ل.ل. | نيكوس بولانتزاس | - السلطة الساسية والطبقات الاجتماعية |
| ٢٢ ل.ل. | أريك بنتلي | - المكارنية والمثقفون |
| ٧ ل.ل. | مذكرات على فائق البرجاوي | - مع ناظم حكمت في سجنه |
| ٦ ل.ل. | ترجمة الشاعر عبد الوهاب البياتي | - أراجون (دراسة وقصائد مختارة) |
| ٤ ل.ل. | د. رفعت السعيد | - البصقة (رواية) |
| ١٠ ل.ل. | علي حسين خلف | - عصافير الشمال (رواية) |

رؤية مدونة نحو العمام

٢...

إعداد د. وفيق رؤوف

بل أذكرها الموت الحضاري على مقياس منظور (الدورة الحضارية). إذاً، نحن نشهد تراجعاً حضارياً حسب، حيث سبق أن عشنا أزمة «التطور الحضاري» قبل موت الحضارة عندنا، وبعد موتها شهدنا ونشهد تراجعاً حضارياً منذ سقوط بغداد سنة ١٢٥٨. وهكذا تتحول موضوعة الأزمة - كما نعتقد - من أزمة التطور الحضاري العربي، إلى أزمة التراجع الحضاري العربي. وحتى مفهوم «التخلف الحضاري» يحتمل قدراً لا مجال لإنكاره من التجني على المنظور النصف المجرد!

لكن.. ماذا عن ردة الفعل تجاه هذا التراجع الحضاري عربياً، قبالة الوضع الحضاري غربياً؟ لا تأتي مجديدي في إيراد مجاميع ثلاث عبر ردة الفعل هذه:

أولاً: عرب يغتدون من أمجاد السلف الحضاري، مكتفين بإدارة ظهورهم للوضع الحضاري الغربي المعاصر.

ثانياً: عرب مأخوذون بالانهار الانفعالي لمحمل الوضع الحضاري الغربي، لكنهم مكتفون أيضاً بإدارة ظهورهم لكل المعطى الحضاري العربي الإسلامي، على اعتبار أنه من ذكرى الزمن الغابر!

ثالثاً: وعرب يتوسلون الموضوعية بين الفئتين.

لكن المسألة قد تبتعد اليوم شيئاً ما عن هذه المركزية في التفكير، حيث منذ زمن ليس بالقصير وأوساط المثقفين العرب تتداول - وأحياناً بمجدة - الشرائح التخصصية للحضارة. بتعبير آخر: ما ينبغي أن يُستمد من حضارة الغرب وما ينبغي أن يُتجاهل أو يُترك.

أي أن ثمة أفضلية لشريحة حضارية على أخرى. وفي حدي الحضارة الثنائي: علوم التكنولوجيا والعلوم الإنسانية. إلى أيها يكون أو يجب أن يكون التوجه؟

نحن أمة «متخلفة» حضارياً. يقول البعض من المعنيين

ببناء عن الانبهار الانفعالي تجاه حضارة الغرب المعاصرة، سواء عن طريق المعاشة والاحتكاك داخل الزمكان الحضاري، أو عن طريق الوسائل الناقلة لهذه الحضارة، تكون المواجهة المعقولة، وبعيداً عن مركبات الإحساس بالضعف والنقص.

إذاً، الأزمة واردة، رضينا أم لم نرض، بين الحضارة وذويها من جهة وبيننا، نحن العرب، من جهة أخرى.

لكن يظل ثمة ذلك الفارق بين الذي يتعامل مع معطيات الحضارة الغربية - يومياً - على الطبيعة، والذي يتعامل معها على غير الطبيعة!

لهذا كان هذا التحاور/المحاولة، بالنسبة للحالة الأولى. بلغة أخرى: بالنسبة لأولئك الذين وجدوا داخل الزمكان الحضاري الغربي.

لكن.. من نحن؟ ما الحضارة؟

نحن، ببساطة موضوعية، الأمة العربية. وأما الحضارة فهي التدرج في النمو ثم التطور الذي أدرك أقصاه اليوم في الغرب.

أين نحن من هذه الحضارة؟ وهل كهذه حضارة ديمومة لا تموت؟

لا نغالي إذا أوردنا الإجابة نقياً. فالحضارة - ومنها حضارة الغرب المعاصرة - غير باقية خلودياً، بل من قال بأنها - رغم المظاهر الأخاذة - غير آيلة إلى التفكك والموت: (إشبنغلر و.... توينبي) لتظهر ولادتها من جديد فوق بقعة أخرى من كوكبنا الأرضي. أجل.. ثمة دليل على هذه الرؤية بما آلت إليه الحضارة العربية الإسلامية في الأمس البعيد - القريب!.

تساؤل آخر: هل الأمة العربية، بوضعها الحاضر، بصدد أزمة تطور حضاري فعلاً؟ (مؤتمر جامعة الكويت عام ١٩٧٤).

نرتأي، تفضيلاً، صياغة أخرى: أزمة تراجع حضاري. السبب بسيط وهو أن الأمة العربية أمة غير مقطوعة حضارياً،

والمثقفين العرب. ما شأننا، والحالة هذه علوم كالسوسولوجيا والتاريخ والآداب.. إلخ؟!

نحن بحاجة - يتابع هذا البعض - إلى نهضة تقنية، وما تبقى مُعتبر من الثانويات!!

يردّ فريق آخر على هذا الرأي - الرؤية، بأنّ العلوم الإنسانية بشقّي فروعها لا تقل شأنًا عن أخواتها في العلوم المحض تقنية، بل وينكرون عنصر الانتقاص من شأنها.

بينما ينبري فريق ثالث محاولاً بموضوعية إيجاد التوافق والتجانس بين شطري المعادلة، حيث التزاوج المنطقي الذي لا ينفصم بين العلوم.. تقنية أو إنسانية.

وهكذا توجّهنا بسؤال محوري، في شقّيه، الى ثلاثة من المثقفين العرب الذين احتكوا بحضارة الغرب عن طريق المعاشة والمعاناة اليومية لسنوات و.. كانت رؤاهم التي آثرنا عدم التدخل في سياقها، كي تأتي فكرة قائمة بذاتها، مُفصّحة عن نفسها بتمام الحرية.

سؤال:

.. والعرب على مشارف نهايات القرن العشرين، هل تعتبر هذه الحقبة الزمنية تاريخاً استثنائياً فاصلاً وذا فريدة في حياة الأمة العربية على ضوء المعطيات الحضارية السائدة في الغرب؟.

والوضع الحضاري بحديثه: علوم التكنولوجيا والعلوم الإنسانية... على أيها يجب التركيز وإعطاء الأولوية أم أنك ترى بأنّ أحدهما لا يستغني عن الآخر. بتعبير أوضح، أنها متجانسان في معادلة تكميلية واحدة؟. وكانت الأجوبة:

١ - أحمد محساس... (جزائري).. عضو في المكتب السياسي لحزب جبهة التحرير ومجلس الثورة سابقاً، وزير سابق للزراعة والإصلاح الزراعي:

نعم ثمة خصوصية. بإنصاف، الأمة العربية أنجزت الكثير في طريق النهضة والتطور. هذا طبيعي، نظراً لإمكاناتها البشرية ووزنها الحضاري في التاريخ، ناهيك بإمكاناتها المادية. هذا الإنجاز النهضوي أدخل تغييراً واضحاً على معادلة توازن القوى في العالم، وسينتقل الوضع إلى الأحسن في حالة توفر بعض الشروط لتجديد أو استحداث استراتيجيّة. هذا بالتالي، يتطلب توحيد الأهداف السياسية والقومية مما سيدعم، بالضرورة، العامل النهضوي. هذا جانب إيجابي ممّا هو قائم ومما يجب أن يقوم.

من جهة أخرى: الحقبة الزمنية التي تعيشها الأمة العربية ذات خصوصية حاضرة وفي المستقبل المنظور، كون هذه الحقبة تفرز صراعات عالية من أجل التسلط أو (الهيمنة) HEGEMONIE «الكبار» على «الصغار»، بمعنى الأبوة التي يمارسها القوي على الضعيف.

هذه الرؤية الواقعية هي السائدة في الوقت الحاضر، ومن الطبيعي أن تفرز هذه الحال وضعاً يحول دون التطور الاستقلالي المحض، والمبني على الفائدة القومية. هذه الهيمنة تحوّف أو

تحاول أن تحرف الإرادة السياسية والقومية للأمة العربية. لكنها - الهيمنة - تحاول أن تدعم نفسها بطروحات علمية وتاريخية في ميادين شتى: الإقليمية - بعث نعرات عرقية للأقليات - التشكيك في طاقة التراث القومي على العطاء - التشكيك في قدرة الأمة على التصدي لمشاكلها، بمعنى آخر استلاب عامل المبادرة منها.

إنّ هذا الطغيان - الهيمني، قد حقق - للأسف - الكثير من مواقع النجاح، بارتكازه على أنظمة أو شرائح اجتماعية في جوانب من الخارطة العربية، هذه الأنظمة أو الشرائح الاجتماعية لا دور رئيسياً لها في مسألة تقيظ الجماهير التي تعاني من وضع يكاد يمنعها من الارتقاء الشرعي إلى مستوى التعادلية الحضارية. ثمة توفر لشروط هذا الارتقاء والتساوي: الطاقة البشرية - الامتداد الجيوبوليتيكي - التعاضد النفسي والتاريخي (اللغة والدين والمصير). خصوصية الشخصية الحضارية (العربية الإسلامية) - الطاقة المادية (البترول وسواه).

إنّ النفوذ الأجنبي المرئي والخفي، يشغل الأوضاع الداخلية العربية بصراعات مختلفة في الأساس (لبنان، الصحراء الغربية، اليمن، الظاهرة الساداتية) بتعبير آخر إنّ الشرط النهضوي متوفر عند العرب، لكن هذه الموانع المفتعلة تصدى، عدوانياً، للحوّل دون إنضاج هذا الشرط.

انطلاقاً من هذه الرؤية، يمكن القول بأنّ هذه الحقبة الزمنية ذات خصوصية وليست عابرة في تاريخ الأمة العربية. يبدو لي أنّ ثمة تحوّلاً واضحاً من جانب حضارة الغرب من نهوض عربي جديد ومرتقب.

طبعاً، الحضارة الغربية هيكليتها القائمة (النظام السياسي الاجتماعي ومؤسساته المختلفة) تنحس من قراءة التاريخ القريب بأنّ العرب ليست أمة مقطوعة حضارياً، بالعكس فإنّ حضارتها أصيلة ومطعمة بعوامل البقاء بدليل اجتياحها الإنساني الذي أوصلها إلى أقاصي العالم.

الشق الثاني من السؤال، أولاً ما هي التقنية وما تعريفها؟ هي مجموعة حركات مُستمرة، تجعل المادة الأولية أو المادة المهيأة للتصنيع تتحول إلى عامل إنتاجي متكامل، حيث تتحول في النتيجة إلى بضاعة أو خدمات. إنّ التقنية الصناعية متوفرة فيها كل الحركات (الأساسية والملحقات) ضرورة لـ:

١ - الإفراز الفكري. ٢ - البناء. ٣ - الوظيفة. ٤ - الشرط الاستمراري للإنتاج. وهنا لا نستطيع فصل العامل الفكري الإنساني عن العامل التصنيعي الإنتاجي.

إنّ التقنية كموضوعة، ليس طرحها مجدي، إنما قد دخلت ميدان الصراع البشري من خلال توفرها على عنصر الأيديولوجية. بمعنى أنّ تقنية الغرب مُطعمة بعنصر أيديولوجي من خلال النظامين المتنافسين (الرأسمالي والشيوعي).

إن مسألة التقنية، بالتالي، مرتبطة بمسألة التنمية ليس بالنسبة للعرب فحسب، بل بالنسبة لبلدان العالم الثالث كما هو معروف.

إن عملية «بيع» التقنية وتحت شروط معينة هي عملية تجارية بحجة (بائع ومشتري)، وفي غفلة من المشتري، يمكن أن تنقلب عملية البيع هذه إلى طابع استعبدادي واستغلالي. بمعنى آخر، إعادة سحب فوائد الثروة القومية من جانب البائع الذي هو بحكم مركزه الحضاري القوي يجب التعامل معه بحذر ودراسة معمقة وبُعد نظر للمستقبل بمدياته القريبة والبعيدة، وهنا يبرز الدور الإيجابي للعلوم الإنسانية، حيث من ضرورات التقنية المشتراة، تجنيد الطاقة الفكرية بغية التعامل المناسب مع هذه التقنية.

★ ★ ★

في رأيي أنَّ الأهمية تكون للقدرة التي يلم بها الإنسان العربي وبحقائق المجتمع الذي ينتمي إليه. ودور العلوم الإنسانية (تاريخ سوسيولوجيا، آداب، والملحقات) غير قابل للإنكار بصدد تعميق عناصر التعارف بين الإنسان ومجتمعه.

وهنا يبرز عامل «المنهج» في مدى قابلية التطبيق الإيجابي لهذه العلوم على الواقع الاجتماعي العربي القائم.

بتعبير آخر، التعامل مع البحث على ضوء المعطيات السائدة في الواقع، بالإضافة إلى أنَّ هذه العلوم تحمل أصداء أيديولوجية خاصة ومختلفة (القومية العربية، الإسلام، الماركسية) في هذا المجال، أرى بتعددية الرأي في البحث (التسامح الديمقراطي). إنَّ في تعددية الرأي كفالة لا تقبل الإلغاء بالنسبة لظهور الأفكار المناسبة في مسيرة المجتمع ونهضته.

بلغة ثانية: اعتماد الإرهاب الفكري والأيديولوجي غير نافع، ناهيك بمضاره كما أثبتت الأحداث والوقائع منذ فجر التاريخ وإلى الآن.

هنا ندخل في جوهر الموضوع، بمعنى أنه إذا كانت هذه العلوم الإنسانية مزدهرة وفي وضع صحي جيد فإنها ستلعب حتماً دورها المطلوب في استيعاب الجانب الآخر من العلوم. أقصد التقنية المستوردة، وبموضوعة شديدة والتعامل معها على أساس إحدى ضرورات العصر.

وإجابة تركيزية على السؤال: إنَّ جانبي العلوم (التقني والإنساني) مترابطان وغير قابلين للتجزئة، حيث أنَّ تراجع العلوم الإنسانية يؤدي بالضرورة إلى حالة من الارتباك والفوضى في عملية استيعاب التقنية، لأنَّ التنوُّر الاجتماعي، كما هو معروف، لا يتم باستيراد التقنية كمادة محضة، ونسبة تفشي الجهل في مجتمعاتنا العربية تضرب أرقاماً قياسية على ضوء إحصاءات اليونسكو مثلاً.

الازدهار عملية مترابطة كما جسد الإنسان فيزيقياً وروحياً. إنها ثنائية، فعلاً، لكنها ثنائية متوحدة وغير قابلة للفصل. دور العلوم الإنسانية هنا كغذاء روحي لا غنى للتقنية

نفسها عنه، بل وأكثر فإنَّ التقنية ينبغي أن تستمد ديمومتها من العلوم الإنسانية، وإلا طغى الجانب المادي وانقلب الإنسان كأثمن رأسمال في ظل هذا الطغيان إلى امتداد ميكانيكي لهذه التقنية.

ختاماً، لا أبالغ إذا قلت بأنَّ التقنية في مجملها عبارة عن مجمع ثقافي/تراثي ومن إحدى المحصلات الحضارية.

٢- أمّا الشاعر العراقي عبد الوهاب البياتي الذي أقام في الاتحاد السوفياتي وأوروبا منذ العام ١٩٥٩ فيرى أننا:

لا نستطيع أن نعتبر هذه الحقبة، حقبة عابرة، بل إنها تتميز بفرادة وخصوصية، ولكننا قبل أن نؤكد ذلك لا بد لنا من العودة إلى تفاصيل علاقات الشرق العربي بأوروبا ومعرفة تأثير الفكر الأوروبي من فلسفة وآداب وثقافة وعلوم وتكنولوجيا، فلاحظ الآتي:

أولاً: إنَّ تأثير العلوم الإنسانية الأوروبية على الثقافة العربية، ظل تأثيراً إنتقائياً، وبالرغم من إنتقائيته فإنه لم يلعب دوراً بارزاً وكبيراً من ناحية تطور الثقافة العربية، كماً ونوعاً بل إنَّ هناك مقاومة لهذا الإنتقاء، سواء كانت بقصد أو بدون قصد. أي أنَّ العرب بالرغم من أخذهم للثقافة الأوروبية عن طريق الإنتقاء، فإنها كانت وما تزال لا تلعب دوراً مهماً في رؤيتهم إلى العالم وإلى انعكاس ذلك في سلوكهم الثقافي والحياتي.

ثانياً: هناك تيارات رفض لكافة ألوان الثقافة الأوروبية. أي أنَّ هناك رفضاً مطلقاً من بعض الفئات الثقافية في وطننا العربي للثقافة الغربية جملة وتفصيلاً، وتتجلى بالرجوع إلى التراث وحده، خاصة الجوانب السلبية منه والتفوق فيه، وهذا ما تجلّى بالدعوات السياسية لبعض التيارات الدينية، هذا بالرغم من تناقض هذه التيارات الدينية السياسية مع نفسها.

ثالثاً: هناك تيار إنتقائي يميني طبقي يأخذ ما يعزز وجهة نظره من ثقافة الغرب لكن دون أن يتمثل ما يأخذه.

رابعاً: هناك تيار ثوري للثقافة العربية، ويمكن أن نصفه بأنه يتراوح ما بين التطابق والانتقائية، وهذا التيار أيضاً لا يزال يعاني نفس سلبات التيارات الأخرى.

خامساً: هناك تيار آخر لا يظهر كتيار ولكنه يظهر في أعمال بعض المبدعين العرب من روائيين وشعراء وباحثين وكتّاب يؤكد على ضرورة قومية الأدب وإنسانيته، حيث إنَّ التواصل والتسامي بين الثقافات الإنسانية أمر ضروري للنهوض بالثقافة الوطنية، وقد استطاع مثل هؤلاء الاتجاه بالرغم من قِلَّتِهِم أن يلتقوا بأشياء كثيرة من التيارات الإنسانية للثقافة الأوروبية.

بالنسبة للشق الثاني من السؤال، أتفق مع وجهة النظر الأخيرة بالأخذ بطرف العلوم الإنسانية جنباً إلى جنب مع الأخذ بالعلوم التكنولوجية والعلوم الأخرى، ذلك بأنَّ التقدم المادي والروحي لا ينفصل أحدهما عن الآخر، بل إنها يتحدان

ويحلّ كل منها بالآخر، وفي اعتقادي أنّ الأخذ بجانب العلوم الانسانية وحده لا يؤدي إلى التقدم بها. أي أنّ إغناء الجانب الروح عند الانسان وحده لا يمكن أن يؤتي ثماره أو ينضج نضوجاً كلياً دون الأخذ بالتقنية والعلوم عامة وهكذا الأمر.. أي أنّ العرب بحاجة وهم مُقبلون على بدء نهضتهم أو حضارتهم، يمكنهم الأخذ بالتيارين معاً لحل مشكلة الثنائية القائمة الآن في أوروبا نفسها وفي كثير من بلدان العالم الأخرى، وباستطاعتهم عن طريق هذه الرؤيا الجديدة أن يقدموا تجربة فريدة جديدة من نوعها إلى البشرية.

والدليل أنه بقفزة التكنولوجيا على الجانب الآخر (العلوم الانسانية) قد صير إلى تفشي العدمية والميكانيكية في نمط الحياة الغربية المعاصرة، وكل هذا جاء على حساب الجانب الروحي.

كما أنّ قوانين عصرنا لا تسمح بالأخذ بجانب العلوم الانسانية وحدها كما كان الأمر في العصور القديمة لكون أنّ جزءاً كبيراً لا يستهان به من البشرية قد أخذ بالجانب التكنولوجي.

إنّ الأخذ بأحد هذين الجانبين فقط سيؤدي إلى عزلة مدينة مدينة وحضارية وفكرية وإجتماعية وثقافية وفقدان لغة التخاطب بين البشر في الأزمنة الحديثة والقادمة وإلى تفشي الشوفينية والفاشية والتعصب العرقي والقومي والديني.

* * *

وأما الناقد المصري د. غالي شكري، استاذ النقد المساعد بجامعة السوربون (باريس ٣) فيقول:

منذ نهاية الحرب العالمية الثانية، والعالم يمر بمرحلة كيفية جديدة في تاريخه المتصل، وهي مرحلة تتفوق بانجازاتها على العشرين قرناً السابقة من هذا التاريخ.

هذه المرحلة الجديدة كيفياً لا زالت، جوهرياً مستمرة، وستظل في تقديري قائمة إلى ما بعد العام ٢٠٠٠ ولكن هذا لا يمنع مطلقاً أن تتوالى المتغيرات، على كافة الاصعدة، خاصة العلمية والتكنولوجية.. مما سترتب عليه بالضرورة تغيرات استراتيجية في خريطة العالم.

وبالرغم من كافة مظاهر التخلف الذي يعاني منه العرب، بل وبعض ظواهر السقوط التي بلغت ذروتها في معاهدة الصلح المنفرد بين مصر واسرائيل.. فإني أعتقد بأن هذه الظواهر وتلك المظاهر لا تمثل إلا جانباً واحداً من الواقع العربي، مجرد بناً لآ نراه في حالة ستاتيكية.

إن دينامية الرؤية السوسيو- ثقافية للمجتمعات العربية، تؤدي بنا إلى اكتشاف عوامل نمو كامنة على صعيد البني الاقتصادية والاجتماعية، وبالرغم من كافة الاحباطات وفي مقدمتها ارتفاع نسبة الأمية وانخفاض مستوى الوعي، بالإضافة إلى الضغوط العلوية لقرارات التطور، وغياب الديمقراطية،

فإن تفاعلات الواقع العربي مع تغيرات العصر، من شأنها تثبيت عوامل النمو في اتجاهين لا ثالث لهما:

● التنمية الاقتصادية - الاجتماعية الجذرية والشاملة في إطار صيغة ديمقراطية تناسب معدلات النمو وهياكله.. وبالتالي الانفلات التام من ربكة الاحتكارات الأجنبية. ولن يتم ذلك إلا بتنمية عربية.

● وإما تبعية كاملة لمجتمع الانتاج والاستهلاك الغربي بانماطه المتطورة، بحيث نعود من جديد مجرد «سوق» للسلع المصنفة في الخارج، و «حقول» للخامات الطبيعية والأيدي العاملة الرخيصة.. دون الحاجة إلى «جيوش احتلال» تخدش حياء رايات الاستقلال المزيّف.

اتنا في مفترق طرق حاسم في السنوات القليلة المقبلة، فالصراع على السطح، أو ما يسمى خطأً بأزمة الشرق الأوسط، هو مجرد عنوان لصراع أعمق في بنية المجتمعات العربية الاساسية.

الدعوة الى «علمنة» العرب، بمعنى تحويل اهتماماتهم الحيوية إلى الاستفادة من العلوم التجريبية وحدها، وصرف النظر عن العلوم الانسانية «المتخمين بها» على حد تعبير بعضهم.. هي دعوة قديمة تعود إلى شبلي شميل وسلامة موسى. وهي دعوة خاطئة شكلاً ومضموناً.

على صعيد الشكل، ليست هناك آلة بلا عقل. الماكينة والفكر مقولة واحدة. والفصل بين الظاهرتين غير علمي. بالإضافة الى أنه ليس صحيحاً أننا «متخمون» بالعلوم الانسانية، فالاعتماد على تراثنا القومي وحده الذي كانت له بدوره تحليلات في العلوم الطبيعية حينذاك، هو اعتقاد يلغي الحركة من الزمان. أي انه يلغي العقل والتطور الانساني ذاته.

على صعيد المضمون يؤدي هذه المفهوم عملياً، وقد أدى بالفعل، لأن نصبح مستهلكين للحضارة لا مشاركين فيها. ومن النتائج السوسيو- ثقافية لذلك، مرض الانفصام الجماعي بين الانتاج (لغيرنا) والاستهلاك (من جانبنا) لكل ما هو السيادة والتلفزيون وأجهزة التكييف بينما مستوى الوعي والقيم والسلوك يربض عند حدود المحراث والساقية.

من البديهي اننا نحتاج للعلوم الطبيعية والعلوم الانسانية معاً وجنباً إلى جنب، بشرط واحد جوهري ان يشارك ذلك تنمية اقتصادية وتنمية اجتماعية وتنمية ثقافية، تحدد مضمون احتياجاتنا واسلوبه.

وهذا التحديد الذي لا نخضع فيه للغرب ولا للشمال، بل لواقعنا واكتشاف قوانينه المضمرّة داخله وخارجه على حد سواء. وهذا هو الإبداع العربي وممكناته في الحاضر والمستقبل.

لو تضعين قليلاً أوزارك

إلى تلك، التي تحبني

كيف عرفت بأني إذ ألتصمت
ألتصمتك
كيف يكون لك التسليم
ولي أن أهزم حين أشاء، وفي أي مكان منك
ترى؟
تنتبهين لشيء يكبو، حين تهبُّ عليك يداي
ضعي أوزارك
وانتبهذي لك ظلاً
وانتظري بعض الوقت
عساي أرى في ظلك ما يشهني
علي أفتح في الظل متاهة آثامي
لا بد لشيء أن يكبو، حين تهبُّ عليك يداي
ولا بد من استسلامك

★ ★ ★

كان جنوناً أن أتشوق باسمك
كنت تحيئين، فلا أعرف منك سوى ما تتشحن به
وأرى قرد جنوني، يتسلق أسوارك
كان جنوناً، أن تلتفتي لي
وأنا أتربص قامتك المحجوبة حين تمرين
ترى؟
ماذا كان يعشعش خلف وشاحك؟

★ ★ ★

يوماً، سقطت قدمك بماء العين
فهول قلبي يتوجس،
يقراً، شقشقة،
زبداء، يعلو قدميك العاريتين
وكنت فضاء اللهفة والطيش
وكنت هباءً يتشتت،
يذرو الأشتات بماء العين، ويخبو
يوماً، نهض القلب وما زال
كبا القلب وما زال
يجرجز أطراف الغفلة
ما زال يجبُّ ككليب ممطور

★ ★ ★

يوماً، سقطت أطرافك في مائي
- كان يجفُّ -، ترقرق مرتجفاً
ماذا لو جفت أطرافك

جودت فخر الدين

بات علينا، نحن الاثنين،
وقد شبت فينا الخيبة،
أن نحذر سحر تهوّرنا
ونلوذ بأغصانك
هل تضعين قليلاً أوزارك؟
أنت الحرب،
وأسلحتي تتقصّف
أسلحتي، حبي، ويدي المبسوطة للسلم
ألا تضعين قليلاً أوزارك
حتى ندخل سراً، في ظلمة أمّك
في وحشة ذاك الدفء يرفرف في سردابك
إذ يتعرج، يلتف، يدور
ويغرّج في كل سمك تلتفها روعي

★ ★ ★

بات علينا، نحن الاثنين،
وقد ألفتنا الخيبة،
أن نجلس، كل في وجه الآخر
أن نتشرد، كل في وجه الآخر
نتشرد دون حدود
نتعانق دون حدود
نتصافح بالجسدين
ونرفع بالجسدين جبال تمرغنا في وحل لذاذتنا
بات علينا أن نتفرغ للنوم

★ ★ ★

هل كان علينا أن نتوكأ حتى نعثر
أن نتعثر حتى نخطو
كنت أقول لك اتكئي: تتكئين
أنوء
ويسقط ثلج أصابعك الملهوف على كتفي
أقول لك اطفئي: تنطفئين
أهب
وتساقط كالريش رياحي،
في وهدة أسرارك، مطفأة
في بقطة أثمارك، دانية
ما كنت أقول لك اتكئي، إلا لأنوء
لترتاح على جفني متاعب جفنيك
لأبصر متكئي.

★ ★ ★

كيف تكون لك الأمطار
هل تندم أمطارك أحياناً؟

★ ★ ★

كان جنوناً أن أصبو
وكثيراً ما كنت أصوب نحوك في الظن
فتنتفضين كجارية،
بيضاء كأول ما تبعته الدهشة،
أول ما ينفثه الجسد البض
وكنت أعض على جرحي
أذكر، أنك في ظني
كنت تامين وتنتبهين كظني
ما كنت لأدرك كيف أعالج حاك
وحيث بدأت تحوين
بدأت أخون
بدأت أغافل آفاتي، وأغافل فيك إذ يسهو

شرك إذ يحنو
كالساحر

صرت ألاقيك على عجل
كملاقة الهارب للهارب
من أين لنا أن نتفياً أشجار خيانتنا؟
وننام على ههسة الإثم الفتان؟

★ ★ ★

حكك، لا أقوى
شرك، لا أهرب
يهفو لي شيء، يتصور خلف سحابة وجهك
كيف إذا انبجست بين يدي مفاتن أوصالك
ينبض فيها الرمق الجائع.

لن أتوقى نارك
فاضطرمي كيف تشائين
اضطرمي في
فإني كيف تشائين صريعك
أنت السر وأنت جموح
تأبى نظراتك إلا أن أخفض طرفي
أنت جموح
هل كان كثيراً أن أتواطأ ضدي؟
هل كان كثيراً أن أحضن بركانك في صدري؟

★ ★ ★

نتوهم أنا ننساق معاً
نختار معاً

ونخوض في السر معاً
وإذا هس لنا ثقب يتربصنا
نتجاذب أطراف الخشية
نخشي، مفترقين، معاً!
نتجاذب مفترقين
وحيث يمر على أيدينا وقت مهزوم

حين يطالعنا أفق يتأرجح
حين يُعنفنا مطر، لا شأن له بدخيلتنا
مطر، يندس
نكون معاً

ومعاً نتهالك.
لو نتمهل، نترك للوقت بأن ينساب غيباً،
مزهواً،
لو تضعين قليلاً أوزارك، كي تنفسح
كي نتأهب ثانية
ماذا لو سقطت بعض الأشياء من البال،
وضاعت،
ماذا لو كنا نركض في النسيان، كما في الذكرى
نتوهم أنا ننساق معاً
نختار معاً
ونخوض في السر معاً
نتوهم،

ما أنصف أنا نتبدد في الوهم معاً.

★ ★ ★

أين تكونين إذا ما...
أين أكون إذا ما...
أين نكون إذا ما، عقد الوحش لسان الرغبة،
وانتثر الصمت على ركبتيك الملهوفة مثل عقود سائلة
وانتفضت أجنحة تتكسر تحت سماء سكينتنا المبعفوة
أين؟

وكيف يضيق بنا ظلك، إذ نهوي في ظلك؟
كيف يضيق؟
ألا تتسعين؟ وأنت الهاوية المكشوفة
في ظل يتهاوى مرتعشاً
أين تكونين إذا ما...
أعرف أحياناً، أن لركبتك الحق إذا ما ارتجفت،
ولها أن تعقد أجراس الخوف وتغفو
أقدر أحياناً أن أعصف بي.
لو أنك أضيقت، كي لا أتبعثر
أين نهاية هذا الرحب؟
لماذا تتسعين كثيراً؟

★ ★ ★

لو أنك تدرين بي الآن
أنظم ما يتناثر حولي من عثرات وتهاويم
أجدد أضغاثاً تبلى
أترىض،
إذ يقسو الطقس الشتوي
أندرين بي الآن؟
أناديك على عطش
أيتها العطشى
ماذا يقنعك الآن؟

جودت فخر الدين

فصل من كتاب «إنسانية الإسلام»

المدينة الإسلامية

تأليف: مارسل بواز
ترجمة: د. عفيف دمشقية

« كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف
وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله. »
(آل عمران / ١١٠)

الإنسان الجماعي

ويتأكد تميز الإنسان وتفتح طبيعته بوصفه جزءاً لا يتجزأ من « الأمة » التي تمثل « كاتدرائية لا مجموع حجارته » (٢). وتميز فكرة « الإنسان الجماعي » هذه في الإسلام تميزاً واضحاً عن فكرة الإنسان كإنسان. فالإنسان والكائن البشري المنتمي للأمة يمثلان كيانيين منفصلين ، ويملك كل منهما مكانه الملازم لطبيعته الخاصة في الرؤية الاجالية للخلقة . ولا يؤلف الإنسان المفرد نغني المفرد بالنسبة إلى المجتمع ، فكرة مطروحة للتعريف ، لأن الإسلام لا يميز بين إنسان وعدة أناس ، بل بين الإنسان والأمة ، وهذه المفارقة أساسية لأنها تتيح فهم الخلق الاجتماعي الإسلامي الذي ينظم علاقات جماعية أكثر مما ينظم علاقات بين الأفراد ، كما تتيح إدراك مفهوم المدينة الإسلامية والعلاقات بين المجتمع والعالم الخارجي . إلا أنه « إذا كان في الإسلام فصل واضح بين الإنسان كإنسان وبين الإنسان الجماعي ، فإن ذلك لا يعني أن هاتين الحقيقتين

ليستا متضامتين تضامناً عميقاً ، نظراً لأن المجتمع مظهر من مظاهر الإنسان . وأن المجتمع هو ، بطريقة عكسية ، تعدد أفراد . وينشأ عن هذا الترابط ، أو هذه المقابلة ، أن لكل ما يتم لمصلحة المجتمع ... قيمة روحية بالنسبة إلى الفرد ، والعكس بالعكس » (٣). وعليه فإن المؤمن يؤدي واجباته نحو سائر أعضاء الفريق الاجتماعي ، بمقدار ما يتقيد بالشريعة المنزلة ، على الصعيدين الفردي والجماعي . والجماعة المنظمة هي الشكل الاجتماعي الوحيد الممكن في نظر المسلم . وهكذا تبدو الفضيلة الإسلامية جماعية بشكل جوهري ، لا فضيلة قائمة بين فرد وآخر .

وما كان لتعاليم الإسلام الخاصة بالقيم الشاملة ، ولا لطابعه التبشيري البارز ، أن يراخيا من الرباط الجماعي المقدس . فهناك ، على العكس ، وصيتان تحضّان المؤمنين على البقاء جماعة عضوية متميزة . والمسلمون ملتزمون فعلاً بأن يترسّخوا حول مثلهم الأعلى وخلف رئيسهم جماعة موحدة غير قابلة للانقسام . زد على ذلك أن عليهم ألا يدعوا الشر يبعثهم وأن يأمرؤا بالمعروف . ولقد كان من شأن هذا النسق الخلقي أن تميز مجتمعهم عن غيره بالفضائل الخلقية (٤) .

ظهر الإسلام منذ البداية حركة تؤكد أولية الشأن الاجتماعي على الشأن الجماعي ، وبالتالي أولية الشخص الحر المسؤول في مقابل الفرد مرتبطاً بالزمرة التقليدية . وسرعان ما وعى المجتمع الذي لم الإسلام شمله أن عليه تأليف كيان خاص يتميز عن العالم الخارجي يمثل أعلى مشترك للحقوق والواجبات المتبادلة . وليس لهذه الظاهرة بالطبع أية صبغة إسلامية بحت . وبالمقابل فإن فكرة « الأمة » خاصة بالإسلام ، لأنها تتعلق بجمع من المؤمنين يشهدون شهادة مرتكزة بشكل حصري على كلام الله الخالد الذي لا يتحول ولا يتبدل ، ألا وهو القرآن ،

ولم يكن بدّ من أن يتأكد أن هذه الجمعية ليست ذات نزعة حصرية ، بل هي مفتوحة للغاية ، لأن انخراط أعضاء جدد فيها معدّ على أساس من معايير ثابتة وشروط عامة ، عينا اعتناق الدين . وهكذا جاء الإسلام بمفهوم جديد وسخي جداً « للقومية » . وغدا الرباط الذي يشدّ أعضاء المجتمع بعضهم إلى بعض رباطاً دينياً وسياسياً في وقت معاً ، إذا لم يكن بدّ من استخدام المصطلحات الغربية (١) . وبالفعل يعني الدين للمسلم الخضوع لله والامتثال لشريعته . وعلى هذا ، يضيف الإسلام على المجتمع طابعاً استثنائياً وقسرياً عن طريق ثلاثة مظاهر أساسية خاصة به وحده .

أولها أن التنزيل يحدد الموجبات المترتبة على المؤمن في جميع حقول الحياة ويعرّفه بواجباته سواء كانت نحو الله أو نحو المجتمع . فمن الموجبات المفروضة عليه بشكل صريح أن يشارك في تماسك المجتمع وازدهاره ، ولو على حساب حياته إذا اقتضى الأمر . والظاهرة الثانية أن ممارسة الشعائر تسهم ، عن طريق الدقة المحددة بها بالذات ، في توفير شعور حاد بالانتماء إلى زمرة منظمة . وأخيراً ، يسهم مفهوم القرآن للعالم ، إذ يقدم الخليفة على أنها كلّ متناسق ومتوازن في التبعية لله ، في رصّ بنيان المجتمع ، إذ يغدو تجمع المؤمنين نظاماً يتبوأ فيه كل إنسان مكانه الحقيقي .

(١) فصل من كتاب «إنسانية الإسلام» الذي يصدر هذا الشهر عنه «دار الكتاب» بيروت .

وتضع عقيدة وحدة الوجود المتأنية عن مبدأ وحدانية الله كل شيء في مستواه وداخل منظور نظام عالمي شامل . والمجتمع البشري بمجموعه هو بالضرورة جزء من التناسق الاجمالي. وإذا نظر إلى المجتمع على هذا الأساس، وعلى أنه كل لا يتجزأ ، ألّف بدوره وحدة متكاملة . وأخيراً ، نجد الإنسان إذا ما نُظر إليه من زاوية مصيره الابدي - أي بوصفه جزءاً من كل أكبر هو المجتمع - الأهداف نفسها التي حددها الله . وإذا أخذ على حديثه خدماً عدداً من الغايات داخل جاعة متنوعة تبعاً لسائر الاجزاء بفعله فيها أو انفعالها بها ، وبانعكاسه مباشرة أو بشكل غير مباشر على مختلف مراتب الكيانات العليا التي هو جزء منها . والصورة الأقل طرافة ، وإن كانت الأكثر ابسطاً لأنها تتبادر على الفور إلى الذهن ، هي صورة الدوائر المتداخلة تباعاً على صفحة الماء يلقي فيه بالحجر . فبهذا - لا بتأثيرات مفترضة من البدوي الجاهلي الذي أسرف المؤلفون الغربيون في الحديث عنه - يتم تفسير أحد الملامح الأساسية للمسلم المغرق في فردانيته ، والمربط ارتباطاً شديداً في الوقت ذاته بالجماعة . ويزيل الفهم التام لعقيدة وحدة الوجود في النظام العالمي التناقض الظاهر بين تثبيت الإنسان واخضاعه المفترض للكل . كذلك يمكن أن ندرك من هذا المنظور العام تصرف الفرد ، كما ندرك النظم الاجتماعية والخلقية ، وتنظيم المجتمع ، وفلسفة العلاقات مع العالم الخارجي .

ويرى الاسلام أن سلك الناس في جاعة أمر لا مناص منه . فطبيعتهم تجعلهم عاجزين عن العيش متفرقين ، وبناء المجتمع هو محصلة هذا العجز التي لا يمكن تلافيها . والحقيقة أن الحاجة إلى الانتظام في جاعة حاجة مزدوجة (هـ) . فالرغبة في السيطرة وروح العدوان ، وهما فطريتان في الإنسان ، قد يدفعانه إلى تدمير ذاته بصورة غير معقولة . والسلمة والحكم القسري هما الوحيدان القادران على كبح جماح الحسد والصلف والريبة والغرور لدى الفرد ، مما يؤدي إلى حماية جميع أعضاء الزمرة بعضهم من بعض . ولا يتمتع الإنسان من جهة ثانية بملكة اشباع حاجاته الفردية المتعددة . وإذا لم يكن راغباً في الزوال ، غدا التعاون وتبادل المساعدة موجبين قسريين . وتستمد الحياة في المجتمع قوة الزامية « من ذات نفسها » ، لأن الإنسان يؤمن بها الغذاء اللازم لبقائه ، والسلاح الذي يدافع به عن نفسه . فهو ينال في آن معاً ضمان الامن وفوائد تبادل المساعدة الاجتماعية .

وقد جعل الله ، وهو يصوغ الإنسان ، من التكتل الاجتماعي احدي الحاجات . وبناء على هذا ، يستجيب المجتمع لعقيدة وحدة الوجود . يضاف إلى ذلك أن الإنسان وفقاً للنص القرآني ضعيف في الأساس ، وعرضة للغواية . وحين يقع فريستها يصبح عدوانياً سيء الخلق . والمجتمع يجبره على لحْم ميوله . وإذا كان الإنسان حراً فإن تأسيس جاعة بشرية يفترض مسبقاً قيام اتفاق متبادل . ومع ذلك فإن أسس الانخراط في هذا « العقد الاجتماعي » الذي يحدد واجبات كل شخص ويكفل له حقوقه ، ليس اتفاق الارادات الحرة وحده على خيار غير محدد ، بل الاستجابة لحاجة ناجمة عن طبيعة الإنسان . ويظل اتفاق الارادات خاضعاً لمقياس أسمى : ارادة الله بالذات . ومن خلال هذا المنظور ، يظهر من البداية أن رفض المشاركة في الجماعة قد يبدو مردولاً ، والانشقاق عنها مستوجباً للعقاب .

ويصعب العثور على اللفظ المقابل لكلمة « الجماعة » الاسلامية (هـ) لعرض فكرتها ، نظراً لاتحاد الروحي بالزمي اتحاداً محكماً ، واتحاد جميع الاحكام الخلقية والقانونية التي يحفل بها القرآن . وفي الامكان تقرب التعريف بعبارة

« نظام حياة » (٦) أو « مجتمع ايدولوجي منظم » ، إذا استخدم لفظ الايدولوجية بمعناه الخاص بروية اجالية للعالم ومستقبله . ولقد ترسخ الاسلام على هذا الشكل منذ ظهور الوحي . فالزم محمد قبائل الجزيرة العربية بعبادة إله واحد ، وعليه بتشكيل كيان متماسك وأخوي . وقام الدين بوظيفة الحافز المؤدي إلى تشكيل مجتمع من نوع خاص ، مجتمع من الصلابة بحيث لم تتمكن القوى الدافعة نحو المركز التي ارهقت المجتمع الاسلامي طوال تاريخه من تصديعه . وحتى في هذه الايام ، وبالرغم من النزعات القومية ، ما يزال معنى الانتماء إلى مجتمع متميز عن سائر المجتمعات حياً لا غير . ولا يقابل بالطبع على الصعيد الديني بين الشعور العفوي والعمل الواعي ، بل على العكس تمجد القناعة الروحية الطاعة العقلانية ، فتكامل النية والعمل ويولفان كلاً لا ينفصم في اطار الوحي الالهي الذي يعتبر تاماً وغاية في الكمال . وتقوي هذه النظرة صورة « الإنسان الجماعي » ، وهي صورة شديدة الاختصاص بالاسلام . وواجب التضامن المقتن والقطني هذا أشد الزاماً في الاسلام منه في أية جماعة عضوية . ولما لم يكن المؤمن مسؤولاً مباشرة وبشكل فردي عن أعماله الدينية إلا تجاه الله ، فإن السؤال يدور لمعرفة مسؤوليته تجاه المجتمع وأعضائه ومؤسسته .

ويجئ للوهلة الأولى بروز تناقض بين تثبيت الكائن البشري ومساواته الأساسية ومسؤوليته المطلقة من جهة ، وبين الحاجة الدينية والعملية إلى الالتفاف حول الجماعة ، من ناحية أخرى . إلا أن خصوصية التضامن الاسلامي الازامي بعيدة المدى إلى حد أن كل مسلم يعتبر مسؤولاً شخصياً عن انتهاكات القانون في كنف الجماعة . فالاسلام يلزمه بالتدخل بنفسه لمنع الخطأ وتحقيق الخير . وهكذا أبدع الدين اخاء جبرياً واسعاً ، وخلق ، وقد تعهد بتنظيم أمور الدنيا ، مجتمعاً مطبوعاً بروح التنزيل ، سواء في جوانبه المؤسسية أو الثقافية . ولم تلبث العوامل الطبيعية ل « الذهنية الاسلامية » لدى المؤمنين . وتأثير الدين في جميع مظاهر الحياة من القوة بحيث لا يمكن فهم سلوك المسلم ، ولا طريقة تصرفه ، ولا حتى مسار تفكيره ، إلا على ضوء الدين . وهكذا فإن الاسلام لا يكتفي بأن يفرض صفة وجود ، أي موقفاً فاضلاً ، بل يشرك معه كذلك التقيد بقواعد الاخلاق والعمل .

وأثر الروحي على الزماني ، أي تأثير الشريعة في النهاية على كل النشاطات اليومية ، هو من البروز بحيث يدعو الاسلام إلى تضامن المجتمع للتقيد بالاحكام الالهية . وبالفعل بوصي القرآن نصاً (٧) بأن تكون الأمة الاسلامية مجتمعاً يأمر أعضاؤه ، فرادى أو جماعات ، بالمعروف وينهى عن المنكر (٨) . ويستتبع تطبيق القيم الدينية تغييراً في الإنسان والمجتمع والعالم . ولما كان الاسلام ديناً وحضارة ، فهو يترسخ تعبيراً حياً وناشطاً عن ارادة جماعية . وتضامن أعضاء المجتمع الاسلامي مؤكد بشدة ومنصوص بدقة كبرى على قانونيته في الشريعة القرآنية . وقد فهم على أنه شعور محتّم بالتبعية المتبادلة وحاجة إلى التعاون الجماعي . وحافزه في الدرجة الأولى قياسي وإثاري ، واحساني أو عاطفي. بعد ذلك . ويتأكد واجباً شبه قانوني ملزماً مسؤولية كل شخص . وعلى هذا يتخذ ارتباط الافراد صورة المسؤولية الخلقية المشتركة فيما يخص مراعاة القوانين الاسلامية والتعاون الاجتماعي لإنهاء الامة .

ولا تصاغ النظم المرتبطة بكل ذلك باسم مبادئ الخلق أو الحق الطبيعي ، بل تفرض تشريعاً اجتماعياً وضعياً باسم ما هو واجب الاداء ، وواجباً قطعياً حيال تأخي المؤمنين . ولقد تم التحليل هنا من منظور اجتماعي

كالشعور بالانتماء إلى الجماعة ، والأهمية المعطاة للفضائل الاجتماعية ، وبعض الميل للعيش المشترك ، والدائمة أو التزعة للتقيد بالاعراف ، أن برزت بوصفها مميزات ثقافة اسلامية خاصة ، لأن هذه الثقافة مشبعة بتأثير ديني مدمج في نظام حياة جماعي (٩) .

ومن المفيد أن نسجل إلى أي مدى يطبع سلوك ملايين الناس اليومي ، مفهوم "معين للعالم" ، واعتقاد في مصير شامل للبشرية . وليس في وسع أية إيديولوجية معاصرة أن تدعي منافسة الاسلام في هذا الصدد . ومع ذلك فلا وجود لأي جسم سياسي منظم تكون مهمته أن يراقب تطبيق القانون بشكل سلطوي . وإن هذه المؤسسة المتمحورة بصورة حصرية حول كتاب ساوي وستة وتفسيرهما الفقهي ، تستمد منها جميعاً قوتها وصلابتها لتدخل المراقب غير المسلم ، دين بلا كاهن ، يخلق جماعة اجتماعية وسياسية يستمد رئيسها حكمه من الدين ، دون أن يكون هو نفسه سلطة دينية . وهذا السيد السياسي الذي لم يكن يملك أية سلطة تشريعية والذي كانت سلطته التنفيذية محدودة ، تقتصر صلاحياته على تأمين تطبيق الشريعة تطبيقاً صحيحاً ، والسهر على بقاء تماسك الجماعة وتشجيع ازدهارها . ويقود الدولة الاسلامية المنسوبة نهائياً إلى الكمال ، ويوجهها ، الشعور بالقدسية الذي « يخلص حتى إلى تحويلها إلى جسم في خدمة الدين » (١٠) . وقد لا يكون من النوافل أن نصف باختصار في هذا المنظور أجهزة المؤسسات في المدينة الاسلامية النظرية بغية أن نظهر بشكل أفضل أبعاد الحقوق المعطاة للمؤمنين ولغير المسلمين ، وحدود تلك الحقوق .

زمامة دينية المركز

شديد هو الاغراء بوسم النظام المؤسسي للاسلام باحدى السمات التي أبدعها علم السياسة الغربي . فالحيلة تضفي على الاثبات طابعاً « علمياً » وتتيح تجنب الاشارة باستمرار إلى الصلة المطلقة بين الروحي والزماني ، بين الخلق والقانوني . ولم ينبج المؤلفون المسلمون أنفسهم على كل حال من هذه التزعة إلى المنهجية توخياً لبلوغ هدف معين ، فحاول بعضهم أن يشبه الاسلام ببعض المقولات الكبرى للنظرية السياسية الدولية ، كالتبوقراطية ، والملكية ، وحكم الفرد ، والجمهورية ، والديمقراطية ، والاشتراكية الخ .. والشعور الديني الباطني واسع وغير محدود . وأما القانون فيسعى أن يكون موضوعاً ، « وضعياً » ، لا مجرد مثل روحي أعلى وحسب . وإذا كانت التجربة العملية قد تنوعت كثيراً خلال القرون الأربعة عشر من التاريخ الاسلامي ، فقد كان من الممكن تقديم الحجج الخاصة الشديدة التنوع ، بل المتناقضة ، والوصول إلى نتائج منطقية ظاهراً ، متعارضة باطناً مع نص التنزيل أو روحه . ويغذي هذا الخلط تفسيراً يتخذ من تقنيات الغرب ومصطلحاته وأنكاره أدوات له (١١) .

إن نهج الاسلام يرفض الفصل بين مختلف عناصر الحياة الفردية أو الجماعية : فهو يجهل تعددية الاهداف (١٢) . وغاية الانسان الوحيدة والنهائية ، هي كفاية المجتمع سواء بسواء ، أن يكون في خدمة الله (١٣) ، ويمتثل لمشيئته ، ويعمل بشريعته . ويصعب وصف المفهوم الاسلامي للدولة النظرية ، لأنه لا حدّ يفصل بين المؤسسات السياسية الصرف والمؤسسات الأخرى . ولكي تتجاوز مجرد تعداد العموميات التي لا يمكن أن تنقل الصورة الحقيقية للمدينة

الاسلامية المثالية - وهي ما زالت تنعكس على ما يبدو على المفهوم السياسي الخالي للمؤمنين - فإنه من المناسب أن نرجع أولاً إلى سياسة النبي ، وأن نَظْهر في مرحلة ثانية خصوصية التنظيم الاسلامي بالاستناد إلى التنزيل ، مع الاشارة إلى سبب عدم مطابقة هذا التنظيم لأي تقسيم من التقسيمات التي يتميز بها الفكر السياسي الغربي .

إن المعاهدة التي عقدها محمد لدى وصوله إلى المدينة مع قبائلها العربية الاثنتي عشرة وقبائلها اليهودية العشر لشأناً رفيعاً جداً . فقد أمكن اعتبارها « أول دستور مكتوب في العالم » (١٤) . ويتضمن هذا العقد القانوني بكل معنى الكلمة قسمين متميزين ، وكأنهما حررا في حقيقتين مختلفتين (١٥) . فالقسم الأول يرسخ الاخاء الاسلامي وينشئ كياناً سياسياً واضحاً يضم قبائل المدينة العربية الاثنتي عشرة ومهاجري مكة . ويسوّف القسم الثاني « تحالفاً عسكرياً » مع القبائل اليهودية العشر . وأما أحكام « الدستور » الرئيسية التي وحدت شعباً غير متجانس وأوجدت جنين الدولة الاسلامية ، فكانت التالية : تبقى الجماعات القبلية على حالها ، لكنها تتضامن لخلق تنظيم سياسي موحد . ويوفر اعتناق الاسلام « الجندية » لجميع أعضاء الجماعة المتساوين فيما بينهم والمتوجب عليهم أن يتساعدوا . وهذا التضامن أخوي في الداخل ، لكنه مطروح بشكل توكيد ، بل مطلب ، حيال الخارج (١٦) ، ويمثل محمد الحكومة المركزية التي يعتبر امتيازها الاساسيان صلاحية اعلان الحرب أو تثبيت السلم ، والاحتفاظ بحق اصدار الاحكام القضائية البرمة وأست الخدمة العسكرية الالزامية ، وحظرت في الوقت نفسه الحروب « الخاصة » ، أي التي كانت تنشب بين القبائل آنذاك . ولم يكن يحق لأعضاء الجماعة أن يقيموا العدالة بأنفسهم ، بل كان عليهم أن يعودوا إلى محاكم الاتحاد ، أو إلى حكومة النبي المركزية كتدبير أخير . وتملك هذه الحكومة صلاحية « الامر بالمعروف والنهي عن المنكر » وتسهر على ألا يضطهد أحد أحداً ، وتؤمن العدالة الاجتماعية عن طريق إعادة توزيع الثروة المشتركة . إلا أن محمداً لم يكن حاكماً فرداً مستبداً ، لأن الله مصدر السلطة الوحيد ، سواء بالنسبة إلى الرئيس أو بالنسبة إلى أعضاء الجماعة .

وقد تُقبّل اليهود وكفّار المدينة شرط أن يقطعوا كل صلة بأعداء الاسلام . واستطاع اليهود البقاء على دينهم والتمتع بحقوق فردية معادلة لحقوق المسلمين . وقد رضوا بسلطان محمد الذي كان يقبض بلا منازع على زمام القيادة العسكرية ، كما كان بإمكانه الفصل في نزاعاتهم فضلاً مبرماً على أساس التشريع التوراتي . وكان عليهم أن يشاركوا في نفقات الحرب ، لكنهم لم يكونوا يشتركون في المعارك إلا برخصة صريحة من النبي . وكانوا ، حسب المصطلحات العصرية ، مستقلين على الصعيد الداخلي ، لكنهم لم يكونوا يملكون أية صلاحيات دولية . وقد سجل التشريع المدني (١٧) المؤسس على قاعدة من المواثيق فرقاً ملحوظاً عما كانت عليه الاعراف قبله ، لأنه ، نظراً لأصوله السابقة على كل تجربة خارجية ، كان يتقبّل في كنف الدولة كل مواطن جديد تبعاً لمعيار الدين وحده ، مُدخلًا على الحق عناصر أخلاقية . وقد ظلّ هدف الدولة رخاء الجماعة مادياً وروحياً بقصد اسداء المعروف ونشر الاخاء . فالشريعة الالهية تأمر بـ « الخير » وتندّد بـ « الشر » . وكانت طاعة السلطة الدنيوية في اطار الشريعة القرآنية ايعازاً لأجل تدبير الشؤون العامة لا أكثر .

وقد تبيّن أن النظام الذي أقامه محمد وحافظ عليه في خطوطه العريضة

خلفاؤه المباشرين الأربعة كان آله حكم مثالية وبسيطة وواقعية وقابلة للتطبيق . وفي رأي المسلمين أن السبب في أنه لم يدم راجع إلى عدم كمال الناس والعالم . والواقع أنه لم يتقيد به إلا خلال ثلاثين سنة . فما لبث أن ظهر انفصال بين النظرية الدستورية والممارسة الحكومية ، وبرز التمييز بين العرب والداخلين الجدد في الدين ، محدثاً نوعاً من الطبقية الاجتماعية المخالفة مخالفه جوهرية لروح المساواة الإسلامية . ولم تعد فكرة الاخاء مطبقة بالقوة نفسها في الواقع اليومي . وظهرت أعراض التفسخ الأولى في التضامن الاجتماعي يوم أبصرت « الملكية » الأموية النور . فقد استلهم مؤسسها معاوية البذخ والأبهة البيزنطيين اللذين طالما رفضها صحابة النبي . وغدا حاكماً فردياً مطلقاً ، في حين كان محمد يأبى أن يكون أكثر من رجل بين أخوته . وكان الحكم يحاول إيلاء الشؤون المادية أهمية أكبر من التي يوليها للمشاكل الروحية . ونتج عن ذلك أن مضى الزمان الذي كان فيه للمدينة الإسلامية المثالية والنموذجية وجود (١٧) . واستمر نظام الاسر الذي قام في القرن السابع (الميلادي) إلى عام ١٩٢٤ بحظوظ متفاوتة . والتقلبات التي طرأت عليه هي من اختصاص التاريخ . ولا مراء مع ذلك في أن المبادئ التي وضعها النبي ما زالت تلهم فكر المسلمين المعاصرين الفلسفي . فلا يمكن أن تدرك السياسة في الاسلام خارج الدين . وانه لمن الملائم أن نحيط منذ هذه اللحظة بحدود « المدنية الإسلامية » المثالية ، وأن نعرف قبل ذلك بموضوعة السيادة .

فالسيادة معناها حسب المصطلح الغربي حكم أوحد لا حكم فوقه ، حكم يجمع مختلف النزعات أو القوى في المجتمع . وأما في العقيدة الإسلامية فالمصدر الاسمي هو الله (١٨) . والتعبير عن ارادته مائل في القرآن . وليس للنبي وخلفائه والزعماء السياسيين من سلطان إلا بالتفويض ولما كانت الشريعة مفروضة على الجميع ، فكل مؤمن خليفة الله على الأرض . و «أولو الأمر» (١٩) الروحي والزمني معاً لا يملكون سلطة مطلقة ، وإنما هم في خدمة الجماعة لتنفيذ أحكام الشريعة . وليس في وسعهم أن يدعوا أية عصمة في تفسير التوجيهات الإلهية ، لأن هذه العصمة كائنة في إجماع الأمة (٢٠) . ولا أن يطالبوا بالتالي بحكم زمني غير محدود . والحقيقة أنه لا القرآن ولا محمد حدداً صيغة حكم خاصة . فالمسلمون مؤهلون لاختيار البنية التي يريدون ، شرط أن تسمح بتطبيق الاوامر الإلهية . وإذا تدبرنا معاني الالفاظ ، رأينا أن هذه الدولة ، مهما يكن شأنها ، لا يمكن أن تمثل « حكماً تيوقراطياً » ، حتى وإن كان أساس الحق الجوهري ذا طابع قديمي بتحديد من هو خير ومن هو ظالم ، وذلك لسببين : أولهما أن المشيئة الإلهية ليست ملزمة فقط للدولة الإسلامية التي تولف تشريعها « القومي » ، وإنما هي ملزمة لمجموع الجنس البشري . والثاني أن الزعم السياسي لا يفصل في الأمور ولا يشترع ، وإنما يسهر فقط على تطبيق « الشريعة » الثابتة تطبيقاً صحيحاً .

ولم يولف المجتمع الاسلامي يوماً ، لا نظرياً ولا عملياً ، تيوقراطية كما ادعى أكثر الاحيان بغير حق في الغرب (٢١) . وحتى التعبير فيه مفارقة وتناقض . فالخليفة ليس زعيماً دينياً ، ولم يحدث قط فوق هذا أن حكمت المجتمع الاسلامي طبقه كهنوتية ، لسبب بديهي هو أن الكنيسة مؤسسة غربية عن الاسلام . ولا أهلية لانسان أو هيئة لتغيير الشريعة الإلهية المنزلة أو تعديلها أو اكملها .

وهل يمكن في المقابل أن نتحدث حقاً عن « ديمقراطية » بمعناها المفهوم

بشكل عام (٢٢) ؟ لقد أمكن رؤية إرث التقاليد الديمقراطية العربية والبدوية في المؤسسات الاسلامية الأولى . وفوي الطابع « الديمقراطي » على مر الزمن بأن حرر الاسلام الافراد - في أثناء انتشاره - من طغيان الأديان وتعصب الحكومات . وقد فهم بعضهم المدنية الاسلامية على أنها نوع من نظام جمهوري قانونه الاساسي ، « دستوره » ثابت لا يتحول . والقرآن يأمر فعلاً بالشورى بين رئيس الجماعة وأعضائها ، الامر الذي يجعل بعض الفروق الدقيقة جديرة بالتسجيل .

إن رئيس الجماعة يستمد سلطانه أولاً من الاخاء الاسلامي الذي يوفر له وهو ينتخبه نوعاً من ميثاق ولاء وتبعية . غير أن تسميته لا تتم عن طريق جمعية تضم كل المؤمنين ليقرروا بأغليتهم . فالذي يقرر هو ، على العكس من ذلك ، هيئة من الناضجين المعترف بحكمتهم وتقواهم ، وليس في وسع جمهور المواطنين إلا أن يعدلوا في الانتخاب أو يشجوه (٢٣) . وعندئذ تصبح سلطة الرئيس المنتخب دون تحديد لمدة الولاية مطلقة ، شرط ألا يتجاوز حدود الشريعة الإلهية ، وإذا ما فعل عزل . ولا يسعه نظرياً أن يصبح ديكتاتوراً ، لأنه محروم من السلطة التشريعية . وقد ثبتت القاعدة بصورة نهائية لتأمين حرية الحكم والمحكومين معاً بكل دقة .

ولا تبدو الاشارة إلى فرق جوهري بين القانون الاسلامي والتشريع الأوروبي الحديث ، سواء في مصدرهما المشترك أو في أهدافها الاخيرة ، غير ذات جدوى . فمصدر القانون في الديمقراطية الغربية ، حسب المفهوم الراجح ، هو ارادة الشعب العليا ، وهدفه هو النظام والعدل داخل المجتمع . والقانون صادر في الاسلام عن الله ، وعليه يصبح هدف المؤمن الأول نشدان التقرب من العزة الإلهية باحترام التنزيل والتقيّد به (٢٤) . وعلى المسلمين أن يجمعوا جهودهم ، داخل نطاق الجماعة ، لبلوغ الغايات التي فرضها عليهم القرآن . ويوافق كل انسان ، وهو يعتنق الاسلام ، على عقد وهمي . ولا يكون له انطلاقة من هذا الواقع أي حق على الله . وهكذا يؤسس القانون والخطية الاجتماعية الحق على الواجب المفروض على جميع المؤمنين بلا تمييز . ويضمن احترام هذا القانون بالمقابل حقوق أعضاء الجماعة ككلهم . وهكذا يُعثر على حجر الزاوية في النظام الخلقي والشرعي الاسلامي برمته : العدل . فالاسلام قاعدة حياة . ولا بد أن يخلق احترام قوانينه ومؤسساته مجتمعاً منسجماً بحور حياة كل فرد ، ليولف من المجموع جسماً واحداً ، « أنا جماعة » (٢٥) .

وقد بينت التجربة التاريخية أن العالم الاسلامي عرف من الطغيان والاضطهاد والظلم أقل بما لا يذكر مما عرفته أنظمة الحكم الأخرى . وذلك على الرغم مما كان ينبغي أن يوفره القرآن ، بروحه ونصه ، ومعه القدوة النبوية ، من ضمانات مطلقة لصون حقوق كل فرد . وعدم الامتثال ، سواء على الصعيد السياسي أو على الصعيد الاجتماعي ، ممكن بصورة قاطعة . فالقرآن يعلن أن « الله لا يحب الظالمين » ، ويوصي بالمعاقبة على الظلم وباباء مقاومة لا تلتن للظالم المتشدد الذي سيلقى جزاءه عند الله . وهكذا فإن المؤمن يملك حق معارضة حكومته واقلاتها إذا اقتضى الامر . وقد أعلن أبو بكر ذلك صراحة حين خلف النبي فقال حسب رواية كتب الحديث : « اطيعوني ما أطعت الله ورسوله . فان عصيته فلا طاعة لي عليكم » .

وما دام الحكم لله وحده فالحق بالعصيان مضمّن منذ البداية ضمن حدود

معينة . وقد قال النبي : « لا طاعة لمن يعصى الله » . وعلى هذا يغدو علم الامتثال أكثر من حق . إنه يغدو واجباً على المؤمنين الملتزمين بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر . وتتل كتب الحديث كذلك أن محمداً أعلن أنه « إذا رأى الناس أن أميرهم ظلم واغضوا عنه عاقبهم الله » . وهكذا تتخذ الثورة على الظلم والاضطهاد طابع الالتزام . ويُفهم هذا الواجب بالطبع داخل الاطار الذي حددته الشريعة المنزلة التي تشمل كل شيء : « يا أيها الذين آمنوا استجبوا لله وللرسول إذا دعاكم لما يحبيكم » (٢٦) . وترك الدين قرار مقبوت حسب طبيعة المدينة الاسلامية بالذات ، كما أن الارتداد مرفوض . ومن يمارسه من الأفراد يضع نفسه بالفعل « خارج القانون » كما تضع الجماعة التي تجهز به نفسها في موقف الانشقاق . وتبعا للقرآن يعاقب الله على الارتداد يوم القيامة : « من كفر بالله من بعد إيمانه ... من شرح بالكفر صدراً فعليهم غضب من الله ولهم عذاب عظيم » (٢٧) . فلا يعاقب عليه إذن بالموت ، لأن ذلك يخالف لروح الاسلام الذي يحظر الاكراه في الدين . والمردون الذين يخالفون الكفار لمحاربة الاسلام هم وحدهم - كما تقول السنة - من ينبغي أن يلاحقوا ويُقتلوا بوصفهم أعداء ، لأنهم خونة يعرضون أمن الجماعة الاسلامية للخطر . وفي هذا الاتجاه الخاص يجب على من بيده السلطة أن يقمع الثورة ، فردية كانت أو جماعية ، وبالقوة عند الاقتضاء (٢٨) .

إن تأكيد وحدانية الله ورفعته ، مكرراً خمس مرات في اليوم ، يحرم الانسان . والجهنم بالاسلام يولد فوق هذا قناعة شبه انفعالية تدفع إلى الاخلاص والولاء لله والدين والمؤمنين والحاكم . وهكذا يتجاوز التضامن حد الارتباط العقلاني أو المادي الضيق ، ليقول جماعة متآخية بالتبعية لله ، أو قل « زمالة دينية المركز » . ومفهوم الاسلام للعدالة الاجتماعية مبني في هذا الصدد . فهو يتجاوز نطاق مجرد العدالة الاقتصادية التي لا تتحقق إلا بالاستقامة الجماعية ، والمساواة التضامنية ، والحرية المراقبة ، و « الحق في العزة والكرامة » (٢٩) . وكثيرة هي في القرآن الدعوات إلى التعاون الأخوي والاحترام المتبادل . ولا بد أن يهدي الدين الفرد إلى صراط التوازن بين مصالحه الخاصة وحاجات الجماعات عن طريق الرابطين الروحي والزمني (٣٠) . وكما أن أمر السيادة السياسية عائد لله ، كذلك يعود إليه أمر الثروة والملكية جميع الخيرات . فالانسان لا يتمتع منها إلا بحق الاستثمار . وعلى هذا فإن الملكية الخاصة معترف بها بصورة مباشرة ، لكنها لا تمثل إلا وظيفة اجتماعية يستهدف استعمالها الصحيح رضا الجماعة بكاملها .

ولا يمكن أن يشبه الاسلام بأي من الايديولوجيتين اللتين تقسمان العالم ، نظراً لتمييزها عنها كليهما في بعض المجالات الاستثنائية . فإذا كانت الملكية الخاصة والمبادرة الفردية معترفاً بهما مثلاً ، خلافاً لما هي الحال في الشيوعية الجماعية ، فهذا محدودتان تماماً ، خلافاً لما هي الحال في النظام الغربي الحر . وليست الحيزية ممكنة إلا بالعمل أو بالهبة أو بالارث . وهي باطلة إذا تأثت عن اجراء عدواني ، أو ربح حرام ، أو ربا ، أو ميسر . أضف إلى

ذلك أن الاحتفاظ بها مشروط . فلا ينبغي أن تتعارض مع خير الجماعة ، أو مع تكافؤ الفرص أمام جميع المواطنين ، أو حتى أن تشجع على استقلال الضعفاء . ويمكن الغاؤها إذا أدت إلى احتكار الموارد العامة الاساسية ، أو نمت عن جشع يحطم توازن المجتمع بخلق طبقة اجتماعية زائفة . وشرع الزكاة المتمثلة بحسب السنة في « أخذ الثروة من الأغنياء لإعادتها إلى الفقراء » (٣١) ، وبدرجة أقل شرع الوقف ، كإعلان إعادة توزيع الثروة داخل مجتمع المؤمنين . وينبغي التعويض عن الاثر بالشور بالتضامن ،

وعن الشج بالضرية الشرعية ، وعن المنفعة الذاتية بالايان بالله الذي « سينسى من رحمته - كما قال محمد - قوماً بيت أحدهم جائعاً » (٣٢) . ولا مناص حينئذ من أن يفضي التقيد بالوحي الاسلامي إلى مجتمع متوازن لا طبقية فيه ولا صراع طبقات ، ونظام مثالي مبني لا على العقل البشري ، وإنما على الارادة الالهية التي تضمن من غير تنازع ترسيخ الحرية والمساواة ، وهما الحقان الرئيسيان للانسان ضمن العدالة الاجتماعية .

الخلافة

إن التضامن الأخوي في المجتمع الاسلامي اهتمام انساني مبطن بالشعور بالترابط الذي لا غنى عنه ، والذي يتقاسمه المؤمنون المتحدون في رغبة مشتركة في التقيد بأحكام الشريعة الالهية . وقد كان الاحساس بالتآخي في الاسلام - وهو احساس سبق التعبير عنه وعن غيره من المشاعر في المسيحية - هدفاً لمبدأ وواقع قانوني (٣٣) . فالتبعية المزدوجة لله ، تبعية الانسان كإنسان ،

وتبعية المدينة الاسلامية ، تشدد من تضامن أفراد الجماعة في جميع مظاهر الحياة اليومية ، الروحي منها والمادي على السواء . ولهذا فانه ما إن استقر المقام بمحمد في المدينة حتى اتضح أنه يؤدي مهمات النبي ويضطلع في الوقت نفسه بمسؤولية رئيس الدولة . ومن الانصاف أن نشير إلى أنه لم ينفك يثبت - سواء في أقواله أو في أعماله - أنه كان في الدرجة الأولى رسولاً لله .

ولم يكن لدى موته من ايعاز أو قرار خاص لتحديد خلفته على رأس الأمة . وقد جرت هذه المسألة إلى أشد المناظرات ، وأدت إلى نشوء أكثر الفرق الدينية والشيع السياسية دموية في التاريخ الاسلامي . ويبدو غياب التوجيهات الدقيقة المتعلقة بتنظيم شؤون الأمة مدهشاً ومنطقياً معاً ، مدهشاً من وجهة نظر الاسلام الفلسفية الاجتماعية التي تعتبر تجمع الناس تحت سلطة جبرية أمراً بديهياً معقولاً ، ومنطقياً من خلال روح الاسلام السياسي الذي لا يمنح السلطة الزمنية سوى صلاحية السهر على تطبيق الشريعة تطبيقاً عادلاً وكاملاً .

ولم تجر أية محاولة لتعريف السلطة الاسلامية تعريفاً مؤسسياً إلا بعد زهاء ثلاثة قرون من موت النبي ، على الرغم من النزاعات والصراعات التي شجرت بين الناس والعشائر ثم بين الاسر الحاكمة أخيراً ، أو بسبب تلك النزاعات والصراعات . وكان الاسلام قد بلغ حينئذ نهاية الموجة الأولى من الانتشار في الامصار . وكانت قد ظهرت حاجة ملحة إلى الاستقرار في شتى المجالات . وإذا لم يستطع أي اقترح أن يحظى منذ البداية باجماع أفراد الأمة ، فإن جميع المعارضة لم تكن تمت بصله إلى الطابع اللازم للمؤسسة ، وإنما إلى شخص الخليفة ، أو في نطاق أدق وأشد تلازماً مع النتائج ، إلى طرق انتخابه ،

ولا يعتبر المسلمون الخلافة ، وهي انبثاق متطقي عن « النظام الاسلامي » ، أحد معتقدات الدين الاساسية . وقد كان تأسيسها يستهدف أول ما يستهدف الخير العام من خلال التقيد « بالشريعة » ، ثم تماسك الجماعة وازدهارها . ولو أنها كانت أحد أركان الدين ، لكان شرع القرآن تنظيمها ولا ريب بشكل أدق ، ولما كان أحجم محمد قطعاً عن الإشارة إلى أحكام تنظم خلافته . لقد عيّن قبل موته أبا بكر ليوم الصلاة الجامعة . ومن المفيد الإشارة منذ البدء إلى الاجراء العقلي الذي لحا إليه أصحاب النبي لدى اختيارهم ذلك الرجل خليفة ، مقارنين بين « الامام » الذي يؤم صلاة الجماعة والرئيس الذي

يدبر أمور المجتمع السياسية . وهكذا لم تلبث أن تحدت طبيعة وظيفته ، إذ كانت الدولة والجماعة الدينية تؤلفان كلاً واحداً .

ويفرض التمدد بنظام العبادة وطرق ممارستها على المؤمن ، على الصعيد الفردي ، وعلى الجماعة ، على الصعيد العام ، وجود بعض الشروط الموضوعية التي تصل ، في الحدود النظرية ، إلى الحاجة إلى دولة إسلامية دستورية يكون فيها كل مسلم مواطناً طبيعياً . ولا تكمن أهمية رئيس الجماعة في الصلاحيات أو السلطات الموكلة إليه بقدر ما تكمن في دوره ممثلًا « للشريعة » ، وخليفة للنبي ، باستثناء كل مهمة رسولية بالطبع . وهذه هي صورته التي يقدّرها المسلم .

والأبحاث المنهجية في النظام نادرة . وأشهرها بحث الماوردي ، أحد الفقهاء الذين عاشوا بين القرنين العاشر والحادى عشر الميلاديين . فوظيفة الخليفة الأساسية في رأيه هي الحفاظ على تماسك الأمة من الداخل ، وضمان سلامتها وازدهارها في الخارج . وعدته لذلك عدد من الاختصاصات السياسية أسهب الفقيه في سردتها . فعلى الصعيد الدولي ، ينبغي عليه صون الدين الإسلامي ، والدفاع عن « الدولة » ومقاومة الطغيان بكل أشكاله . ويتمتع بحق اعلان « الجهاد المقدس » وتجهيز الجيوش لحماية الحدود . وعلى الخليفة في الداخل أن يقيم العدل ويفرض الحق . وأما مؤسسات الدولة فمندورة للفصل بين الخير والشر ، وحظر المنكر ، وفرض ما هو ملزم ، حسبما جاء في التنزيل ، وباختصار ، الحفاظ على أن تنهج الجماعة « الصراط المستقيم » . إنه يسهر على سير الدولة سيراً حسناً ويجنب الضرائب . ويفترض فيه فوق ذلك أن يفصل في النزاعات القضائية ، فيعاقب من يخرق القانون ، ويمنع كل حيف . وفي وسعه اقامة الحد بقرارات مبرمة في القضايا الخاصة بالعقيدة والحقوق على ضوء ما يكون الفقهاء قد أصدروه من أحكام بشأنها . وليس في وسعه أن يطمح إلى أية سلطة عقديّة ، ولا إلى أية صلاحية تشريعية حقيقية ، لأن السلطة التشريعية متمثلة في الشريعة المنزلة . وإذا كان يملك سلطة تنفيذية محدودة ، فهو يمارس السلطة المركزية بوصفه ممثل القانون وضامن وحدة الجماعة . ولم توقف هذه الامتيازات عليه وحده في الواقع العملي ، وتناقضت بالتدرج على مرّ التاريخ .

ويمكن أن نتمّ تسمية الخليفة نظرياً ، إما بالاجماع ، كما كانت الحال مع أبي بكر ، وإما بالتعيين من قبل السلف ، كما كانت الحال مع عمر . وأما في حال الانتخاب ، فيقتصر الأمر على هيئة من المؤمنين « بصيرة بالتمييز بين الخير والشر » ، وبعبارة أخرى هيئة من الخبراء في الشؤون « الدينية » ، وعلى الخليفة بعد انتخابه أن يتعهد بارادة الاضطلاع باعباء المهمة الموكولة اليه . ويفترض في مسؤولياته كرئيس ، وواجباته كعاهل ، أن تتعدى امتيازاته بأشواط كبيرة (٣٤) . وأما منصبه فيصدق عليه بنوع من استثناء داخلي ، أو ببيعة من الشعب أو ذوي الكفاية من مثليه .

وإذا كانت الآراء تتباين حول ضرورة مفترضة بأن يكون الخليفة من نسب أو حسب معينين ، فإن معظم المؤلفين متفقون على تحديد مهمته وحدود صلاحياته . ومن الضروري التذكير على الصعيد التاريخي بأن تعريف الوظيفة وتحديد امتيازاتها قد تمّ في القرن الثالث الهجري ، في حين أنه كان سيق ترسيخ الخلافة قبل عدة عقود على أنها ملكيّة « بحكم الواقع » . وفي تلك الحقبة بالذات سنّت قواعد التشريع الإسلامي ، وأصبحت ثابتة لا تتحوّل . وكذلك غدا تأليف جوامع الحديث النبوي الكبرى أحد ضوابط

الحياة اليومية . وشكلت الأحكام والآراء الفقهية حسب المذاهب الإسلامية الأربعة الكبرى مرجعاً أساسياً جديداً بعد القرآن والسنة . وكان أن أدت هذه الحركة المزدوجة التي قامت في وقت واحد إلى نوع من التمسك بالشكليات بدل الفلسفة الاجتماعية السياسية للجماعة . وغدت الخلافة مؤسسة خاضعة لشرعية دينية صلبة ، وهيئة في خدمة الدين ، حين كانت مصلحة القابضين على أزمّة السلطة تتوافق مع ذلك الواقع . واتخذ النظام الاجتماعي صورة ملكية مطلقة ، كان يبدو معها « تيوقراطياً » أحياناً ، خلافاً لروح الاسلام الاستعلائي . وهكذا كان في وسع من يملكون السلطة وصلاحيّة التذكير بالتعاليم الالهية أن يحكموا بشكل غير مباشر . ويزيد هذا التطور التاريخي في صعوبة فهم نظام لا يتواءم والمفاهيم الغربية التقليدية .

وسرعان ما مارس الفقهاء والمفتون سلطانهم على الصعيد السياسي ، فاتخذت خطبة الجمعة مثلاً مظهر الولاء السياسي . وكان الدعاء للحاكم اعترافاً بسلطته ، واغفال ذكر اسمه اعلاناً عن سقوطه . وكان الخليفة ، بوصفه خلفاً للنبي محمد ، و « أمير المؤمنين » فيما بعد ، يسوس مجتمعات تتحد فيه شؤون المدينة وشؤون الدين انحاراً وثيقاً . وغدا رفض طاعته معصية لله . ومع ذلك لم يتمتع قط في الواقع بأية سلطة روحية ، ولم يلبث أن فقد كل صلاحية عقديّة لمصلحة الفقهاء الذين كانوا يشترعون بالاستناد إلى مجموعة من القوانين واضحة التنظيم والصياغة . وعلى الصعيد الأساسي تقلصت امتيازاته التنفيذية تدريجاً ، بعد أن استولى عليها حكام عمليون أو ملوك شبه مستقلين كان اتساع رقعة الامبراطورية يسهل رغبتهم في التحرر . وأخيراً ، لم يعد الخليفة ، تحت وطأة الشعوب المغزوة الداخلة في الاسلام حديثاً ، رئيساً على النمط العربي ، فعنداً ملكاً مطلقاً حقيقياً يعيش في بلاط فخم خارق البذخ . واستمرّ في تمثيل دور الوسيط القدير العامل على وحدة الاسلام وتماسكه ، الا أن موجة جوفية كانت قد بدأت مسيرتها لتلغم ثم لا تلبث أن تدمر هيئته الدينية ، ولا سيما سلطته السياسية . وهذه الصروف والتقلّبات تخصّ التاريخ .

وتضافر على اعداد مذهب الخلافة « الاتباعي » مؤلفون صوّروا الدولة الإسلامية لا كما كانوا يرونها ، بل كفكرة مجردة مثالية ، خارج حدود الزمن ، كان قد سبق انماؤها إلى ماضٍ ذهب وانقضى . واستندوا في عملهم ، وقد رفضوا كل تأثير خارجي ، إلى القرآن بخاصة ، وبدرجة أقلّ إلى تاريخ الجزيرة العربية في عهد النبي وخلفائه المباشرين (٣٥) . ولهذا المنحى الخاص وهو منحى نظري أكثر مما هو واقعي — فائدة بالنسبة إلى فهم أفضل لـ « الفلسفة السياسية » الإسلامية ، وللأسس الدستورية للدولة الإسلامية .

وما لا ريب فيه أنه ينبغي الإشارة إلى زيف المماثلة بين الخلافة والبابوية وكثيراً ما صُرح بهذا الخطأ ، لكنه ظل حياً ناشطاً في مدارس التاريخ الدولي الغربية . وقد يكون المستشرقون أسهموا في تأكيد الفكرة بنعتهم النظام المؤسسي الاسلامي بـ « التيوقراطي » دون تحفظ أو توضيح للفروق الدقيقة الملائمة . وإذا كان الخليفة « يمثل » الشريعة المنزلة ويجسد مركزية الجماعة ، فانه لا يمكن بالتأكيد المماثلة بينه وبين حبر أعم لديانة لا تملك بنية كهنوتية ولا مراتب دينية . وقد تصوّرت دوائر القنصليات الأوروبية فيما بعد أن من شأن الفصل بين السلطة المزدوجة التي كان يفترض أن يتمتع بها الخليفة العثماني أن تسهّل تحقيق أهدافها الامبريالية ، وذلك على الرغم من المنطق والعقيدة الاسلاميين .

وبالرغم من خطأ هذه الفكرة فقد ترسخت في الواقع (٣٦). فلقد وافق الأتراك على طلب كاترين الثانية حق الحماية للأقليات المسيحية الأورثوذكسية القاطنة على الأراضي الإسلامية ، شرط الحصول بالمقابل على حقوق مماثلة لحماية الأقليات المسلمة في الامبراطورية الروسية . وقد انتصح أن فكرة اعطاء الخليفة العثماني نوعاً من سلطة قضائية روحية على الاسلام العالمي ، كانت خدعة ذكية من جانب روسيا التي كانت تأمل في أن تتمكن بناء على ذلك من فصل بعض الأقاليم الأوروبية عن السلطنة . وقد حاول الأتراك من ناحيتهم أن يستغلوا لغايات سياسية خاصة بهم الوهم القائل بالسلطان « حامي الدين الاسلامي » ، ولا سيما في نهاية القرن التاسع عشر ، حين ضعفت قوتهم تحت الضربات المضاعفة التي كانت توجهها اليهم أوروبا والمارضة الداخلية . وكانوا يرجون في الظاهر أن يعوضوا على الصيد الروحي عن تضائل سلطنتهم السياسي . والحقيقة أن هذا الطامح إلى حماية الأقليات الاسلامية التي كانت تعيش في ظل السلطة المسيحية ، لا يبدو سوى رد فعل على المطالبات الأوروبية لحماية المسيحيين في الأراضي الاسلامية ، بالاستناد إلى فهم زائف للنظام الاسلامي الذي يجعل من غير المسلمين « محميين » كما سنبين فيما بعد . وأخيراً استخدمت قداسة الخلافة المزعومة وما نتج عنها من مفهوم حول حقها في سلطة قضائية على الاسلام العالمي سلاحاً في تصادم الامبرياليين الغربيين أنفسهم ، فاتخذ منها غليوم الثاني أساساً لسياسة الامبراطورية الالمانية حيال العالم الاسلامي (٣٧) . وهكذا كانت المماثلة بين الخليفة العثماني وبين حبر أعظم ديني وهماً سياسياً فرضته أوروبا ، وكان السلطان نفسه يستخدمه حين يحده في مصاحته . وكان ينبغي قيام الحرب العالمية الأولى لتضع له حداً .

ولقد ارتبطت تقلبات الخلافة ارتباطاً وثيقاً بتاريخ تركيا الحافل بالمكائد الداخلية والخارجية الذي شهد منذ الربع الأخير للقرن التاسع عشر ووقوف بعض القواد الليبراليين الكبار في وجه السلاطين الطغاة . وكان أن شطب الثوار الكياليون المؤسسة بجرة قلم إذ جعلوا الجمعية الوطنية الكبرى تصوت على إلغائها ، تحت وطأة التهديد بالقوة . ومنذ ذلك الحين وجدت الجماعة الاسلامية نفسها محرومة من العضو الذي يمثل مركزها ، في الوقت الذي كانت تنمو فيه بمحطة نزعات اقليمية وقومية في عقر دار الاسلام . وقرن العرب قواهم إلى الاسلحة الأوروبية للخلاص من النير العثماني . ولا ينبغي مع ذلك أن يفضي ضعف رد الفعل الاسلامي حيال زوال الخلافة إلى استنتاجات مغلوطة . نعم ، إن الهبة التي كانت تتمتع بها المؤسسة المتصارعة مع الغرب في الخارج ، ومع المطالبة بالليبرالية في الخارج ، قد تضاعلت ، وتغلّبت الأمة على الإخاء بشكل نهائي على ما يبدو في نظر السياسة . ولم تنجح المحاولات المختلفة لاقالة الخلافة من عثرتها . ولا كُتِبَ للعلمنة المفروضة على تركيا أن تصبح حقاً مذهباً له أتباعه . والوضع الراهن غامض مبهم ، بل قلق غير مستقر . ويظل الاسلام مع هذا حقيقة سياسية . فما زال الجانب الروحي بطمح — وربما بشكل متزايد بالتدريج — للتأثير على الفكر الاجتماعي والتنظيم الديني للعالم الاسلامي . وبما ظم تأثيره باشتداد حود الشعوب المسلحة عن الامبراطورية العثمانية أو الخارجة من رقة الاستعمار الأوروبي في تولي مصيرها بنفسها . ويظل الشعور بالتآخي حياً في ضمير المؤمنين ، ويتجاوز التخوم السياسية ، ويدوم لحنين إلى المدينة الاسلامية المتألمة .

وتبين آراء المؤلفين المسلمين المعاصرين . فبعضهم — وهم قلة بشكل واضح جداً — يعتقد أن الاسلام لا يقدم سوى حقيقة دينية ومثل أعلى لحياة روحية وقودة صالحة لانضباط خلقي . وفي رأيهم أن الدين لا يمكن أن يشرع أنظمة لتدبير الشؤون السياسية . وغاب أنظمة تحدّد الخلافة النبوية دليل قاطع على أن الوحي الاسلامي لم يكن معداً أبداً لتشكيل دولة . فلا القرآن يشير إليها ولا السنة . وأكثر الآراء جذرية في هذا الاتجاه (٣٨) يحاول أن يثبت أنه لا رابط بين الشريعة المترلة وبين التنظيم التأسيسي للمجتمع وليست الخلافة سوى بدعة علمانية الجوهر استطاعت أن تستمر — في السنوات السان كما في العجاف — بسبب القوضى التي أشاعها الفقهاء وغذاها زوال حرية فكرية كانت من قبل عماد الحضارة الاسلامية .

ويظل هذا النقاش الحادّ الدائر بين ألع مفكري العالم الاسلامي نظرياً للغة ، لأنه لا يولف مشكلة هم المجتمع الاسلامي في الظرف الراهن . فقد أثبت التاريخ أنه ما ان استقر المقام بالنبي محمد في المدينة حتى نهض إلى جانب رسالته بأعباء رئيس الدولة سائساً ، وبالتالي « شارعاً » . وترسخ مجتمع المؤمنين كياناً متجانساً في وجه المجتمع الجاهلي الذي رفض قوانينه وعمرماته ، في مسار تطوري اجتماعي كلاسيكي . زد على ذلك أن الغاء مؤسسة الخلافة وانتفاءها في الوقت الحاضر لا يسمحن بتجاهل بدهية كون الاسلام أكثر من نظام ديني وضابط خلقي . ورغبة الدين الاسلامي في رسم قواعد سلوك دقيقة يتتبعها المؤمنون في سعيهم الديني اليومي ورغبة وطيدة . وليس هناك بالتأكيد حكم قرآني يحدّد تنظيمياً سياسياً أيأ يكن شكله . غير أن مثل هذا التنظيم يمكن أن ينبت عن الاحكام الروحية والزمنية للعقيدة الاسلامية ، وهي أحكام مازمة لكل مؤمن . وأخيراً فإن بنية الدين الاجالية كانت تشكل بمفهومها للعالم ولوحدة الوجود بين جميع الهيئات الشرعية قوة شديدة الدفع نحو المركز في قلب المجتمع ، بالرغم من التصديّات العشائرية أو المذهبية أو الشخصية . ولا يقلّ أهمية عن هذا أن الغاء الخلافة ، بما كانت تمثله مبدئياً من حرص متحجّر على الشكليات ، ومن تقاليد رجعية ، قد وضع حداً لفهوم من القرون الوسطى لدولة قيصرية — بابه لا يمكن فيها من الاسلام سوى الاسم . وقد أتاح هذا الالغاء بالتالي أن يشارك المجتمع الاسلامي بشكل مباشر في المجتمع الدولي كما هو منظم في الوقت الحاضر .

ولم يكن لالغاء مؤسسة عمرها ثلاثة عشر قرناً بشكل مباغت انكسارات تذكر على العالم الاسلامي ، على المستوى الديني . وتوافق هذه الظاهرة تمام التوافق مع خصيصة أساسية من خصائص الاسلام المائل ديناً بلا كنيسة وايدولوجية عالية ليس فيها عضو مركزي اداري متعسف . ولم يؤدّ انحلال أجهزة المدينة الاسلامية المؤسسية إلى افقاد المؤمنين شعورهم بالانتماء إلى مجتمع خاص بهم ، قائم على كلام الله وسنة نبيه . وبالفعل فإن المؤمن ما يزال يحفظ ، بالرغم من الخلافات الايدولوجية والاتجاهات السياسية السائدة في مختلف الدول الاسلامية المعاصرة ، بشعور حي بالانتماء إلى مجتمع أرحب تديره قوة قديمة . ومن خلال هذا المنظور يبقى الاسلام مدعواً دائماً أكثر فأكثر إلى تقديم حل للمشكلات التي يطرحها تنظيم الدول الاسلامية ، وإلى ممارسة تأثير متزايد كذلك على العلاقات الدولية في المستقبل .

الطائر

وتر القوس رمي عنه السهاما
وتراميت طويلاً خارج الوقت الشهي
اختطقتك الساعة المرة،
كانت سنوات النأي
أقصى من قرون الوعل
أو
ليل اليتامي]

ويرفّ الطائر المسك بالباب
ووقع الخطو يدنو
تقف الآن على الحدّ الذي يفصل وقتين
وفي القفل صريرٌ
لمسة المفتاح تسري في شرايينك
تصني
ويدور المعدن الداخل في المعدن
يعلو الطائر الأبيض للسقف
يسميها سماءً
ويصير اللون لوناً، ويصير الجسم جسماً،
ويصير العمر عمراً،
ويصير الدّم في الدهر اتهاماً.
بأن خيط الضوء في الحافة
وانزاح قليلاً ثقل الباب
تنفست
وكاد الطائر الراعش يبكي

يُفتح البابُ

وماذا قلت؟

صوت بارد يهمسُ:

لا يا سيدي - كانوا - وراحوا - من زمان!

كانت الصحراء خلف الباب كئيباً ورماً يترامي

وبصمت،

كؤم الطير جناحيه وناما

وببطء،

أغلق الباب، مشيتُ.

وتوقفتُ قليلاً والتفتُ:

أيها الطائر في الصدر، وداعاً!

أيها الأهل... سلاماً!

مريد البرغوثي

مريد البرغوثي

الطائر

تقرعُ البابَ على الأهل
وفي صدرك طيرٌ
ينفر الأضلاع باللهفة..
وجناحاه يرفان
استباقاً لانفراج الباب
هذي لحظةٌ للمسِّ والألفة
تدنو.

قفز الطائر من صدرك حتى

مقبض الباب

وريشُ الطوق لا يحتمل التوق

فيهتز

تتوق الآن كي تلقى الذين انتظروا عاماً فعاماً،

[كنتَ تدنو ثم ترميك صفات الزمن الموحش عنهم

مثلاً



النمل الأشقر

لَيْلى المثلثان

صرخت بي أمي:

- لا تقتلي النمل يا عريب: هو مخلوق ضعيف.

لكنني كرهته.. ولم ألتفت لتنبيه أمي الدائم.. فقد صار النمل يملأ البيت.. في النهار أطارده.. وفي الليل يطارد رقادي.. وحتى أحلامي.. كنت أرى فيها فلول النمل تحتاح سريري.. ثم تتحدّ تتلاصق.. وتكبر.. حتى تصبح غملة واحدة كبيرة ذات أرجل ضخمة مليئة بأشواك ذات رؤوس.. تدنو مني.. تحاول غرس أشواكها في لحمي.. أصرخ فزعة.. وتصحو أمي:

- ما بك يا عريب؟

- الحلم...

- الحلم نفسه.. أليس كذلك؟

- نعم يا أمي...

تحمل أمي طاسة الماء المعدنية المزخرفة بأساء الله وبالأيات الكريمة.. تسقيني الماء.. تبلبل جفاف حلقي.. وتعاتيني:

- قلت لك ألف مرة.. دعي النمل.. ولا تؤذيه..

لكن النمل صار مشكلتي.. وحين يأتي الصباح أنسى حلم الليل.. أذهب إلى مدرستي.. عيناى تتحركان في كل اتجاه.. ما إن أرى غملة حتى أسارع لأهرسها تحت قدمي.. وأحس بالمتعة تسرب إلى نفسي حين أراها مسحوقة كجزء من تراب الشارع.. وذات يوم دخل إلى بلدتنا غل غريب... غل أشقر طويل نحيف.. شره.. يلتهم كل ما يراه.. وتمتد أرجله وأيديه لتسرق كل ما في البيوت..

ونسيت النمل الأسود.. وبدأ خوفي من النمل الأشقر.. وبدأت أطارده.. وفي طريق العودة من المدرسة، كنت أمرّ على دكان «أبو مسامح» أقف.. أرقبه يكيّل السكر.. فتتناثر الحبات الحلوة ويتهافت النمل: فأعرض:

- لا تقدم الوجبة للنمل يا «أبو مسامح».

فيزجرني بصوته الخشن:

- ما عليك من النمل.. وهذا مالي وأنا حر فيه.

انتشر النمل الصغير في بيتنا.. كبر.. ونما.. غذّناه بصمتنا تركناه يتزأج.. ويتوالد.. نظرنا له من أعلى.. فرأيناه مخلوقاً ضعيفاً.. حرام أن تدوسه الأقدام.. ولهذا.. استغل النمل طبيعة قلوبنا.. فانتشر في البيت كالقمل.. وصار يحفر بيوته تحت الأرض.. ويخزن مؤونته التي يسرقها من غذائنا.. كنت ألاحظ أفواجه السوداء الصغيرة.. غملة تهمس في رأس غملة.. وأخرى تحتك بخلف التي تسبقها.. وكان يتسلق السقف أحياناً..

وأذكر حكاية أمي عن خالتي الطفلة:

«حين صار عمر أمي ثلاث عشرة سنة.. ولدت جدتي بنتاً فرح بها أهل البيت فرحاً كبيراً.. فقد مضى زمن طويل لم تسكن الطفولة بيت جدّي. وفي اليوم الأول، استيقظت جدتي من نومها لترضع خالتي الصغيرة.. فلاحظت النمل ينتشر في سريرها..»

وانطلقت الحكاية بعد أسبوع في كل مكان... أسبوع كامل سكن النمل خلاها مهد الطفلة.. ولم يبق طبيب إلا وذهب إليه جدتي.. ولم يبق قارئ قرآن لم يدخل بيت جدّي ليقرا آيات من الذكر الحكيم على سرير الطفلة... ووقفت جدتي يوم الجمعة كذلك عند باب الجامع.. تحمل فنجان الماء.. لينفخ فيه كل المصلين واحداً تلو الآخر.. حتى الدجالون وصانعو الأحجبة.. لجأت إليهم جدتي لتنقذ الطفلة التي أشرق وجهها بالفرح على البيت.. ومن فيه.

في النهاية.. قررت جدتي أن تعلق الطفلة في السقف.. أحضرت سلّة.. فرشتها.. ووضعت فيها الطفلة ثم علقتها في السقف.. ونامت ليلتها مطمئنة.

في الصباح... كانت المفاجأة: وجدوا الطفلة ميتة.. ولم يتبينوا ملامح وجهها أو.. جسدها فقد غطاها النمل الأسود.

* * *

حكاية أمي عن أختها - خالتي - تنهادى مع كل سرب من أسراب النمل الذي يعيش في بيتنا.. فقررت أن أقتله!

- الحكومة أعلنت عن جائزة كبيرة لمن يحول مسار النمل المنتشر في البلدة إلى مقرها...

- ولماذا؟

قالت أمي:

- لتحصر انتشار النمل كما تقول..

وتركت أمي تحمل بالجائزة مثل الكثيرين.

وصار السكر الحلو يرش.. ويُفرش في الطرقات.. إلى مقر الحكومة التي أعلنت أنها سوف تحصره في مقرها.. ثم تقضي عليه. رفضت وزملائي في الجمعية - الذين تجاوز عددهم الألف - عرض الحكومة.. واستمرت مقاومتنا للنمل في الشوارع وفي الحوانيت.. واستخدمنا في ذلك كل الوسائل.. الحصى.. والأحذية.. والمبيدات.. وأيضاً استنفار أكبر عدد ممكن من الناس ضده..

وأعلنت الحكومة غضبها علينا.. وحين كنا في المدرسة جاءت الشرطة فسحبت مجموعة كبيرة منا إلى رئيس الشرطة. صرخ في وجوهنا:

- أنتم تخالفون أوامر الحكومة.. لماذا؟

قلت بحماسة:

- لأنها تشجع تدفق النمل إلى بلدتنا.

صفعني.. وكانت يده رطبة.

قال:

- نحن نريد أن نحصر النمل في مكان واحد.. ثم نكافحه.

لم ترهني الصفعة.. قلت:

- بل تفتحون له الدوائر.. والمكاتب.. والحوانيت.

- نعم.. نفعل هذا.. وهنا.. نبيده بطريقتنا الخاصة. نعطيه سموماً.

- كم ألفاً قتلتم؟

نفخ في وجهي.. ففاحت رائحة سجاثره:

- لم يمت بعد ولا عشرة:

صفقت بيدي:

- عظيم.. عظيم.. وأين مفعول السموم؟

قلدني.. صفق بعصبية واضحة:

- مفعولها يظهر بعد فترة.. يتضاعف حجم النملة.. تكبر..

حتى تصبح بحجم الصرصار..

وأشار إلى وجهي..

قبلت الإهانة.. وقلت:

- وبعد؟

فأجاب:

- بعدها نطلق عليها النار.. فنصيبها.

- غداً نرى.

ونظرت إليه بحقد وأنا أكمل بداخلي:

- غداً نرى.. أيها الغيبة..

- لكن هذا النمل صار يملأ كل مكان..

- هذا النمل مخلوق ضعيف.. والبلدة كبيرة تستوعب كثيراً

من المخلوقات...

- أمي أيضاً تقول إنه مخلوق ضعيف.. لكنني أراه شريراً..

حين تنامون في الليل.. يتجمع.. تصبح الآلاف منه واحدة..

وتنقض على سريري.

يلوي «أبو مسامح» شفتيه.. فأتركه.. أشبك ذراعي بذراع

صديقي. نسير معاً.. عيناى تراقبان الأرض.. وعيناها تراقبان

عيني.

- لماذا تكرهين النمل يا عزيز؟؟

- لأنني أراه كالريح السوداء التي لا تبقي ولا تذر.

- إنه مخلوق ضعيف.

- هذا ما يزعجني.. إن هذا التصور سيجعله يتحدى..

ويحتل بيوتنا.. ويأكل أرزاقنا.. وقد يسبب مرضاً ما..

ونزّ على دكان «أبو مسامح» الذي صار يغيطني وينثر

حبّات السكر فيجمع النمل.. ويزجرني لأبتعد.

جمعت رفيقائي في المدرسة.. قلت لهن:

- من منكن تريد أن تنضم لجمعيةي؟

تضاحكن:

- جمعية؟

- نعم.. جمعية محاربة النمل الأشقر.

هزئن بي.. وحزنت.. لكنني لم أستسلم لحزني.. فقد كان

خوفي أكبر...

حاولت: وحاولت.. مع كل من أراه.. زميلاتي في المدرسة..

أبناء الجيران.. والبايعين الصغار من الأطفال..

صرنا سبعة:

صرنا عشرين..

صرنا مئة.

لكن النحل يزداد.. ويزداد.. وفي الليل يصير غلة واحدة.

★ ★ ★

أعلنت جمعيتنا عن أهدافها:

«لوحظ تزايد النمل الأشقر في بلدتنا.. وعليه.. يجب

مكافحته». مررت على دكان «أبو مسامح» نثر السكر

كعادته.. قلت لرفيقتي:

- أنظري: إنه يتحدى جمعيتنا.. سأشكوه لدائرة التموين.

لكنني بعد أيام من شكواي، فوجئت بالنمل الأشقر يملأ

الدائرة. فسارعت إلى مركز شرطة المدينة.. وشكوت الدائرة:

فرايت بعد أيام شرطة المركز تسلّم النمل الأشقر أكياس الأرز

وبعض المؤن!

لن أشكو مركز الشرطة؟

آه!.. للحكومة.. لكن أمي حين سمعت ما أنويه قالت:

واشتبكنا: وسالت دماء ..

★ ★ ★

قال لي أحد الزملاء من الذين قرروا البقاء مع مجموعات أخرى:

- لا تخشي يا عريب.. سنبقى نحن هنا بانتظاركم.. وسنقضي على النمل.

وفي طريقنا إلى قرية مجهولة، وتحت إلحاح أمي وخوفها.. كنا نسير.. تحمل هي بعض الأشياء، وأحل أنا كتي.. وشهادتي وحزني..

وحين لاحظت أمي غلة في الطريق صرخت بي:

- عريب: تلك غلة... أقتلها!

وحين فعلت.. انخرطت أمي في بكاء استمر أعواماً طويلة. الكويت

أذيع البيان للمرة العاشرة:

«أيها المواطنون.. لقد كبرت أحجام النمل.. وأصبحت الحكومة غير قادرة على مكافحته والقضاء عليه.. لذا.. نرجو إخلاء المنازل لمدة قصيرة.. حتى تتمكن الحكومة من رش السموم وتطهير البيوت.. وبعدها سنعلن عن موعد العودة».

هبت جمعيتنا.. وهب كثير من الناس.. حتى الذين صدقوا الحكومة وساعدوها أحسوا بأنهم خدعوا.. فخرجوا إلى الشوارع.. صرخوا.. هتفوا لموت النمل.. وبعضهم شتم الحكومة التي غذته بسمومها ليكبر.. لكن كثيرين من الناس أيضاً تركوا منازلهم خوفاً وقد ألقوا خزائنهم.. وبعضهم دفن ماله تحت البلاط.

الساحات مليئة بالناس.. أكثرهم من الفقراء والتائرين في جمعيتنا.. والحكومة سارعت ونشرت شرطتها في كل الأنحاء.. كان النمل يخرج إلينا.. الواحدة بحجم الإنسان.. الأرجل الطويلة والعيون التي تندفع منها شرارات الحقد..

صَدَرَ حَدِيثًا عَنْ مُؤَسَّسَةِ نَوْفَل

الرمالون العرب ومضاه لغرب

في النهضة العربية الحديثة

للدكتور نازك سابا يارد
دراسة تنميطية للنص والرمالون العرب من
الحضارة العربية في الحقبة الممتدة من ١٨٢٦ إلى ١٩٣٩

فلسفة ميخائيل نعيمة

للدكتور محمد شيتا
بحث منهجي يكشف عن مضامين فلسفة نعيمة وأبعادها. ومعه
يدل علينا نابعه المنزوي مفكراً فلسفياً كبيراً كما هو أدب وكتب نجي كبير

أعلام الجيل الأول من شعراء العربية

في القرن العشرين

للامامة أنيس المقدسي
دراسات تحليلية في شعر شوقي - حافظ - طه - الزهاوي
الرمالون - المخطوط - الأنطولوجيا - الجيا أبو ماضي ...
ومقتاتات غزلية لروائعهم الفنية

سنايل الزمن

للاستاذ محمد فخره علي
روائع ومأثورات شرقية وغربية. مختارات كل كلمة منها
كتاب، وكل بيت ديوان

الضاحكوت

للاستاذ محمد فخره علي
كتاب فيه النكتة الباردة والعظة البليغة والفكاهة العميقة
وهو في تنويعه وتنسيقه وأسلوبه يغري القارئ ويفنيه

الأعمال الكاملة - مجلدان -

تحت إشراف
تتم هذه المجموعة كل ما خطته اليدوية الرائدة من زيادة
من خطب ومحاضرات ومقالات نقدية، وأبحاث ودراسات،
بقلم يتوهم بالفن ويشتمل بالتمرد والطموع

الأعمال الكاملة - مجلدان -

للاستاذ سلام الراسبي
موسوعة حكايات ونوادر وأمثال وأقوال وأحداث
يروينا الكاتب برشافة ودقة وطبيعية وفن، وتؤلف جزءاً كبيراً من
ثقافتنا الشعبية وتراثنا الفولكلوري العريق

الناس بالناس ...

للاستاذ سلام الراسبي
مجموعة طرائف وحكايات وطل ونوادر من أعمار تراثنا
الديمقراطي يضيفها المؤلف إلى مجموعات السابقة ويضيف عليها
من قلمه حيوية ومهددة وديمومة

الأعمال الروائية الكاملة

للسيدة أمليج نصر الله
في روايات أمليج نصر الله تعبير عن معاناة الإنسان في منطلقات
الجميع والعصر. وفيها نكتة القصص الموصولة ملقحة بألم
العناصر الروائية الحديثة

لكل الذكريات

للسيدة أمليج نصر الله
أثر روائي يستوحى الأحداث اللبنانية الدورية مختصراً عن
المأساة وأبعاد المصير وروعة الإبداع

نكات هازنية

للاستاذ رياض حنين
مجموعة تراثية في أدب النكتة، تحمل إلى القارئ البسمة
والهمة في كثير من الرفافة والظافة والعمق

مسلسلة "العالم بين يديك"

مكتبة مكحول للطفولة
سلسلة تقدم للقارئ الصغير المعرفة الحديثة لعمق
بلغة سهلة وأسلوب جذاب يعتمد الرسوم الملوونة تشويقاً له
وتكويلاً لتخيلته
صدر من هذه السلسلة حتى الآن الموضوعات التالية:
منوعات - طبيعة - أبطال - مشاهير - قصائد ...

مكتب: بيروت - شارع سوريا - بناية محمد وصالح - تلفون: ٢٥٣٣٣٠ - ص ب ١١/٢١٦١ - بيروت
بيروت - شارع المعاصري - بناية نوفل - تلفون: ٣٥٤٣٩٤ - فكس: نوسن ٢٢٢١٠ - لبنان
مستودع: بيروت - بناية مركز الأطباء - قرب مستشفى الجامعة الأميركية - تلفون: ٣٥٤٨٩٨ - لبنان

تَوَفِّيَعَات

ذوالنون الاطرقجي

الجسد

كان لي منك انشودة للمواعيد والسفن الحاملات الهبات،
وأهزوجة في جنون الرحيل، وغيمه
كان لي منك شوق الأنامل وهي تَلَمَّسُ بكر الضفاف
وجوع يزيّن لي الموت،
يخزن في القلب أسرار ما يمنح الحلم من أعطيات
وأنا الآن أنت..
ولكنني أتقدم إذ تتأخر
المح برقاً على الأفق لكنني إذ ارأوده اتلفت نحوك..
اتعبتني إذ تعبت، وكلفني الجزر حملك؛
أنقاض حلم، وأشلاء معصية، وبقايا جيل إلى الأفق
ها إنني استعبدك في ومضات التذكر،
قافلة للفتوة تملأ درباً إلى جنة عرضها الأمنيات،
وارثيك نشوة حرية تتقاذفها الطرقات الغريفة،
أرثيك صيدا غيباً على عتبات المدائن وهي تهم بطقس الأفول
وارثيك صمتاً طويلاً، وحلماً بجيلاً
وفي داخل الخوف صرخة موت ترجّك،
صرخة طلق تمرقني حين آوي إليك

★ ★ ★

إلى هزج ويسار

لو تأخرت، أوحيتاً لي قرآن وجد ومغفرة،
وجديداً من الكلمات التي تربط القلب
في سنوات الأفول
لو بخلت بشوقي لكان لقلبيكما منزلاً ودثاراً
ولكنني إذ تقدم حلمي وخطوي،
وقارفت طعم المراتر حتى حدود اللذادة،
ما عاد مني - اعيدكما - غير موال عشق قديم،
وظل يحوم فوقكما وهو ينوي الرحيل
لو كانت الكلمات تمدّ الجسور اتصلنا،

ولكنها لغة الأب؛ كل الدموع بها والغراية
أفجع معنى بها، إن تحسّأ بها لغة أجنبية
أيها الأعزلان سوى من قميص البراءة،
لو أن من جسدي وحديثي غنى،
لو تجسد سوراً لسيجت روحيكما..
زمن آخر انتا

وأنا اتلفح باللغة المستحيلة حتى تخوم الهزيمة
لو أطيّق التمني افتديت عذابكما بالعذاب، ولكنها اللعبة
المستعادة،

والخطأ الشيخ يبعث طفلاً، ويدخل بوابة الخطأ المتكرر.. لن
يوصد الباب

لو كنت أملك نصحكما لكتبت بقلبي الوصية.. لكنه زمن آخر
فاسعياً أن تكونا غدي
اجتهدا أن تكونا سواي

★ ★ ★

إلى ١٩٨٠

الني الذي تبعثين يبيع الوصايا بأجنس سعر لمن يجهلون القراءة
وفي شاطئ الأربعين يعابشه فتية يتهجون في أول الموج فنّ
السباحة،

يزجونه قارباً ينقل الأمتعة

الني الذي تبعثين يفتش عن واجهات يزينها، ومراسح يصبح
ديكورها الموسمي

الني الذي جاء من غير صحب، وأصبح بوقاً ينادي على الصم؛
أن يشتروا ما نكدس من سلعة كاسده

جاء ألثغ بجأراً بالصرخات التي ابتاع من حانة العصر
يصفر عند تلاوة آي الدماء، وينسى حروف الكتابه

الني المهجين الذي خسر الوحي والذاكره

حينما اكتظت السوق مات حياء

وحاول في النزح تخطيط عصفورة في فضاء

بغداد

حالات واحدة

ليوم واحد

كسرت ضلعين
وأخذت قلبي

نافذة في البال ،
على قارعة الوحشة والتجوال ،
حديقتها غافية ،
وأنا تحت الأسوار
يساقط مطر ، فيمس القلب ،
كما لو أن منازل تغرق في الأخضر ، وأحار
ستاً وثلاثين بنفسجة وهلالاً ،
أعطيت لهذي المهرة ،
ثم انفلتت من صدري نحو البرية ،
كسرت من أضلاعي ضلعين ،
وأخذت قلبي
أيتها المهرة والكوكب
من فينا يتعذب ؟
أستيقظ : نافذة في البال ،
وأستيقظ : قمر في الموال ،
نهار آخر يبدأ ،
إفطار متواضع
ثم يجيء الشارع

موت الليلك

فاتحة العام
أشعل مع فنجان القهوة سيجارتي الأولى
وأقلب إنجيل الأيام
فأرى :
حبة تفاح وزجاجة خمير ،
وكتاب
علبة تبغ في الجيب ، سماء تدلف ،
وشوارع تغسل ،
عراء يكتمل ،
قميصاً قطنياً أزرق ،
وطريقاً مفتوح
هذا أول عام دونك ،
أول عام وحدي
كيف الخص هذا العام ، وأين أروح ؟
حدّ للأفق ، وزاوية للغرفة
وأحاول رسمك ، لكن اسمك ،
لا يسمح لي ، وأنا أعزف .
لا أعرف في أي مساء ، أو شرفة
مات الليلك .

في الناس المسرة
وعليك الصمت

لا للأسرة أنت، ولا للبيت

لا وقتك هذا الوقت

تنقل قدميك فلا يصلان الأرض

تشرّد بين الناس غمامة

تشكّل سارية وحمامة

لا تملك سفرا

من قيّد خطوك يا عبد الله، ومن؟

أرساك على هاوية النهر الساكن،

أنت، أم الصوت؟

فتجول

نرجسة تحترق بلا شفتين

وتجول

أغنية يذبلها البين

وتجول

وعليك الصمت

لكن لا تتحول.

اعتقال الأبيض

صوت يعبر في الهاتف:

* هل أعددت الورد؟

- لا يا سيديتي .. بعد

كان لنا مشوار وأعدوا الأسلاك،

* لماذا ..؟

- لا أعرف سيديتي،

فأنا مثلك في هذا اللحّد

كان لنا مشوار وأعدوا الأشواك،

فلا عرس الآن

أخذوا الفرخ الأخضر والريحان

أخذوا الأبيض منا، أخذوا الكلمات

* أليّ هذا الحّد؟

- طبعاً،

أخذوا أيضاً باقات الورد

أخذوني أمس

لا تنتظريني

لا تنتظري العرس.

عمان

دار الآداب تقدّم

حنّا حينة

المرصد

صدر حديثاً

فنّ الإدارة
الصراع الطبقي

عبد القادر باي

صدر حديثاً

احلام والكهفان الأبيض

رشاد أبو شاور

صدر حديثاً

قراءة جديدة لرواية "ماتبقى لكم"

فسحة الاختيار

"دراسة بنيوية"

طلال حرب

الإبداعي مسؤولاً عن الترام الذي نشهده؟ وهذا الإبداع ألا يقع في اشكالية تطال ماهيته عندما يطمح إلى لعب دور قيادي من جهة ومن جهة ثانية يؤكد أنه سابق لعصره؟ أليس في توصل العصر إلى تقبله فيما بعد دليل على تركه هذا الدور القيادي لعنصر آخر؟ إن الالتزام الإبداعي هو التزام غائم بحيث أنه قد يعني كل شيء وقد لا يعني أي شيء.

وبين هذين المنحيين ينطلق اتجاه ثالث هو الفن الملتزم ونعني بالالتزام الالتزام السياسي وهو لا يعني الحصول على بطاقة حزبية ولا تحويل الفن إلى منشور سياسي وإنما هو التحرك من أجل الجماهير ولكن من ضمن هذه الجماهير، معها وبقوتها وهو في أصالة تعبيره الفني عن نفسه، محيطه وتطلعاته يصل إلى الإبداع.

من هذا المنطلق ندخل إلى رواية غسان كنفاني (ما تبقى لكم) أو بالأحرى نخرج منها.

١ - في بنية النص

أ - شخصيات الرواية

١ - حامد: فلسطيني، شهد قتل والده وهو في العاشرة ثم تشرد، نزح إلى غزة مع أخته مريم وخالتهما.

عاش يراوده الحلم بالرجوع إلى الأم بكل أبعادها الرمزية، وفي الانتظار يتخذ من مريم أمّاً له ويعيش مملوءاً بطيف سالم الفدائي الثائر الذي استشهد في سبيل العودة إلى بلده.

٢ - مريم: أخت حامد. في الخامسة والثلاثين من عمرها. تحتنق في أنوثتها ويعذبها خوفها من أن تصبح عانساً، تدفعها مأساتها من جهة وبذور التمرد التي تحملها في أعماقها إلى كسر الطوق الذي يحيط بها فتتألم الجنس مع زكريا بمجرد أن يلوح لها بالزواج. تقف في منتصف المسافة بين حامد بكل ما يمثله من طهارة وتقانٍ وزكريا بكل ما يمثله من قذارة وأنانية.

٣ - زكريا: متزوج وله خمسة أولاد. يلاحظ مأساة مريم فيستغل ضعفها (خوفها من أن تصبح عانساً) ليحولها إلى عشيقه. فلسطيني وصولي لا يفكر إلا بما ينفع، يدرك تماماً كل الأبعاد التي تحيط به في واقعها ولكنه يختار أن يكون في الجهة الآمنة والأكثر ربحاً. أناني لا يفكر إلا بنفسه وهو إذ يتساءل كيف سيطعم كل هؤلاء الأولاد نشمر أنه لا يتساءل حقاً وإنما يفتش عن حجة ليحول مريم إلى مجرد عشيقه. خائن يشي بسالم الفدائي كي ينقذ نفسه. يقف في منتصف المسافة بين مريم

تشير الحداثة إلى أن النص يمتلك استقلالية ويرتفع إلى مستوى الكلية والجسدية بحيث يصبح جزءاً من الواقع مشروطاً به ومؤثراً فيه مع العلم أن تأثيره يخضع لعوامل عدة كما أنه قد يكون من أكثر التأثيرات بطئاً نظراً لأنه يهدف إلى تغيير شامل، إلى خلق إنسان جديد. ولكن هذه الصفات هي صفات لاحقة، أي أن النص يكتبها بعد تمامه واكتاله ولكنه في صيرورته تلك ينبثق من تربة معينة، وهو مع كونه يمتلك قانوناً تكاملياً خاصاً يفرض نفسه أثناء تكامله إلى حد ما، تبقى فسحة ضخمة يتحرك فيها الفنان بشكل حاسم معبراً عبر البنية الفنية التي يختارها عن علاقة ذاتية بينه وبينها من جهة وعن موقعه وموقفه في البنية الاجتماعية ومنها. وهكذا تصبح لحظة الخلق الفني مداراً لنقاش واسع، ويبدو واضحاً أن حرية الفنان في التحرك ضمنها ليست حرية مطلقة. أما إذا اعتقدنا وانطلقنا من نظرية ت.س. إليوت حول المعادل الموضوعي (أي أن الفنان يعمد في السكينة إلى تأليف بنية فنية تستدعي الحالة الشعورية، التي يحس بها أو يريد التعبير عنها وتجسيدها وبالتالي نقلها إلى الآخرين) فإن الدائرة تصبح أكثر وضوحاً ولا يصبح بالإمكان فقط مناقشة الفنان حول اختياره لهذه البنية الفنية أو تلك وإنما البحث أيضاً في حقيقة منحاه الديمقراطي وحقيقة موقعه في البنية الاجتماعية ومنها.

إن تضمين العمل الفني بشكل قسري أو إلصاق طروحات معينة حول الجماهير والدم والثورة مثلاً لا يكفي لتحديد موقع الفنان ضمن هذه الجماهير إذ أن بنية العمل الفني بنظامه الداخلي وتحولاته وجملته (أي أن خصائص الجماعة تمنح لعناصرها والعكس غير صحيح أي أن الجماعة ليست تراكماً للعناصر) كما أن الهبوط بالمستوى الفني إلى مستوى المناشير السياسية (وهو ما نرى أنه قد تفشى وحل محل الأدب الهامشي الذي هدمته المعطيات الحاضرة) هو اتجاه غير مقبول وغير فني إذ أن الفن ليس حسن نية فقط. وفي الطرف الآخر اتجاه آخر قد يكون من أسبابه الرد على هذه النزعة المجانية. هو الالتزام بالإبداع وهو بدوره يشير عدة إشكاليات.

فما هو الإبداع؟ هل هو واحد أم متعدد؟ هل هو فقط إغناء للمعرفة الإنسانية؟ هل هو الأهم في كل الأحوال والظروف؟ هل الإبداع هو الصفة التي تأتي سابقاً أم لاحقاً؟ هل يتضمن الإبداع الفعالية (التي يعتبرها جزءاً منه) دائماً؟ إذا تطرف الإبداع مغرقاً في إبداعيته ألا يثقل نفسه بنفسه؟ إلى أي مدى يعتبر هذا الهوس

الباحثة عن دور لها وبين الجندي الاسرائيلي الذي يعمل على إلغاء ذلك الدور.

٤- الصحراء: أرض شيطانية، ذات حضور طاغ. مليئة بالخطر. ترتفع إلى مستوى حبيبة يتصارع من أجلها حامد والجندي الاسرائيلي. تحنو على حامد وتتعاطف معه وتود لو تدرأ عنه الخطر. تتأثر مع مريم التي تشكل امتداداً لها. ليس لها أية أحاسيس تجاه الجندي الاسرائيلي فتصل في إهمالها له إلى حد نفيه وإنكار وجوده. تقف في المركز بؤرة من الحب والموت ويدور حولها الجميع.

٥- الساعة: شاهد ومحرض ومتهم. ترصد بعض الأحداث الزمنية، بل هي الزمن نفسه يروي حقيقة المأساة ثم يترك للشخصيات أن تملأه تتأرجح دقائقها مع خطوات حامد ولهاث مريم التي تتأكل فيها. سرقها حامد وأتى بها ذات يوم وهي دقيقة لا تسير إلا إذا كانت أفقية فهي إذن لا تقبل المواجهة أو المساومة.

ب- في الحدث الرئيس:

تتمدد الرواية بين لحظة الغروب ولحظة الشروق بكل ما تحمله هاتان اللحظتان من أبعاد. فالغروب بداية إنطفاء الضوء. انعدام الرؤية، فساد الليل ليس لوناً، إنه انعدام اللون ونفيه، وهكذا نجد أن الرؤية. هوية الفعل القادم، تتكسد وتتوضح بشكل ساطع مع بداية الرؤية الصباحية حيث ترمي الشمس أول خيوطها الضوئية على العالم. في ذلك الضياء، يتيه الشعب الفلسطيني النازح في علاقته مع واقعه. مع شروط وجوده واستمراره، فيقف بين الاختيارين الوحيدين الممكنين:

١- الانتفاء الحاد إلى الأم، إلى الأرض الفلسطينية. وانتظار العودة التي تعيد الكرامة للشعب ولل فرد كافة حقوقه كمواطن وإنسان وهو اتجاه حامد.

٢- البحث عن مقومات للحياة ضمن المعطى الراهن أي خلاص فردي يبحث عن موطئ قدم له في أرض سرعان ما يكتشف كم هي متحركة ومهترجة بحيث لا تترك له أي مجال للاستقرار وهو اتجاه مريم. وفي الحالتين يجد هذا الشعب نفسه مدفوعاً إلى المجابهة في سبيل العودة إلى أرضه. فهو يجرب. يعيش مأساته المزدوجة. وفي النهاية يقرر. يختار مصيره بملء إرادته وفي قراره هذا بزع الضوء. تتوضح الرؤية ويبدو الخلاص الجماعي على طريقة سالم القداني. ليس الطريق الأقصر فحب بل والوحيد أيضاً.

ج- في اللغة

١- المفردات والجمل:

لغة (ما تبقى لكم) خاصة، متعددة، تصل إلى حافة الشعر أو الرؤية الشعرية في بعض العلاقات (حامد - الصحراء) ثم يقل هذا النفس الشعري في علاقة أخرى (مريم - حامد) لتكتسب طابعاً عادياً وفقيراً في علاقة مريم - زكريا حيث تصل إلى حد البعد الواحد وتحتفي تلك الشحنة العاطفية والشعرية وتحل مكانها علاقة واقعية صدامية، حيث يعبر بأقل قدر ممكن من الكلمات ولا يئنها شيئاً من الدفء والجدارة سوى تداعيات مريم التي تختزنها تلك الحوارات.

وهذه اللغة مشحونة بعلاقات الاحتمال حيث يبدو المعنى واضحاً، ولكنه في الوقت نفسه يدفنا بقوة إلى عدة معانٍ له بحيث أنه يعني كل ذلك. ونتوقف عند بعض المفصل الهامة:

أ- حامد: اسم فاعل من الفعل حد ذي البعد الإسلامي.

ب- زكريا ومريم: ثنائي يستدعي بشدة أجواء المسيحية وخاصة في الحبل الذي يسبق الزواج والتغيير أو الاختلاف عن القصة الدينية أي أن حامد (الأهل) هو الذي يهرب وليس مريم شديد الإيحاء.

ج- الصحراء: هي الأرض الخالية الخطرة. وهي جسد هائل يتنفس، وهي وطن كامل وحبيبة وبديلة عن الأم. وهي رحلة السندباد الثامنة في دهاليز نفسه في بحثه عن كماله.

د- الأم: شخصية محددة وشاملة في الوقت نفسه، فهي الأم الحقيقية وفي هذا الامتداد التاريخ وهذا الزمن الآمن والحضن الدافئ والوطن ما قبل المأساة والتشرد.

الجملة: الجملة في أغلب الأحيان محددة. قصيرة كمن يفكر قبل أن يتكلم، يفكر باستمرار باحثاً متلمساً طريقه. وهي تؤكد بذلك على الفعل وتبرزه فهي جملة فعلية ولكن هذا الفعل نفسه يذوب أحياناً كثيرة في دوامة الأسماء التي تلي. في بداية الرواية، ينقسم الفعل إلى قسمين: الفعل الإيجابي وهو فعل الطبيعة، والفعل السلبي وهو فعل الإنسان، وكلما تقدمنا في الرواية نجد أن الإنسان بدأ يكتب بعض الافعال الإيجابية حتى نهاية الرواية حيث نجد عدة أفعال إنسانية إيجابية، وتغلق الرواية على فعل طبيعي (من صنع إنساني - الساعة) ينذر بفعل إنساني إيجابي

٢- في الأسلوب

تفتتح الرواية على تحديد للمأساة بأسلوب غير مباشر. فندرك سبب خروج حامد وبداية المأزق في رؤية موضوعية تدعم روايتها باستشهادات للشخصيات فتتيح لنا تحس الحقيقة ثم تترك هذه الشخصيات في حالة تناحر وتصارع كبيرين مما يؤمن لهم حرية كبيرة في الحياة والحركة والتنفس والتصرف بنأى عن جرّ الأديب لهم وإرغامهم على اتخاذ مواقف قسرية أحياناً. ونلاحظ قلة الحوارات في الرواية وتكثر الرواية غير المباشرة حيث تتحدث الشخصيات عن بعضها البعض، وتأتي أقوال الشخص نفسه لتدعم رؤية الآخرين عنه. فأقوال زكريا وأفعاله تدعم وجهة نظر حامد منه - أقوال حامد وأفعاله تدعم أقوال الصحراء. فقط مريم (دفاعها عن نفسها ضد بعض تهم حامد) تختلف ولا تختلف عن هذا النسق. فهي من جهة تدافع. أي تنفي عنها تلك الرؤية، ومن جهة ثانية تطور وتخرج من زاوية اتهامات حامد. مما يؤكد رؤية حامد. وهذا ما يجعل الرواية بكاملها إلى رؤية موضوعية تحرك هذه الشخصيات وأحاديثها يتم بشكل أساسي عن طريق التداعي. وعدد هذه التداعيات خمسة وخمسون موزعة كالآتي:

أ- حامد ١٩ تداعياً

ب- مريم ١٩ تداعياً

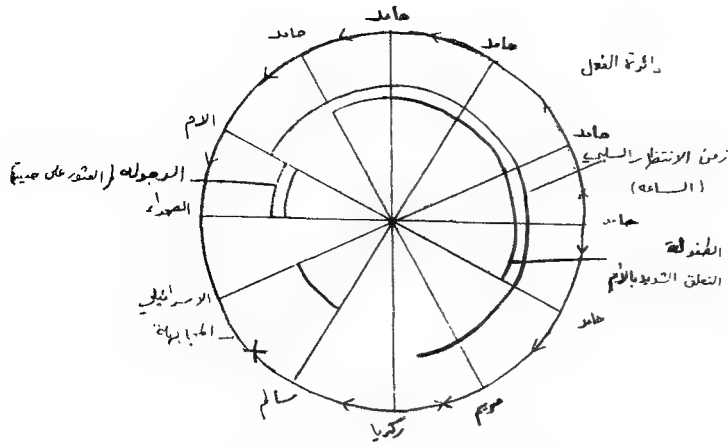
ج- الصحراء ١٥ تداعياً

د- الساعة تداعيان.

تداعيات مريم هي الأكثر طولاً، وهو ما يجد تبريره في كون الرواية تلاحق مريم في دقائق حياتها لإظهار التراكم الكمي الذي تعاني منه وتنوء تحت ثقله والذي سيتحول إلى قفزة نوعية عندما تدرك أن مكانها إلى جانب حامد.

تحفل تداعياتها بصوت زكريا وبالحوار معه فتؤمن إلى جانب كشف شخصية مريم كشف شخصية زكريا.

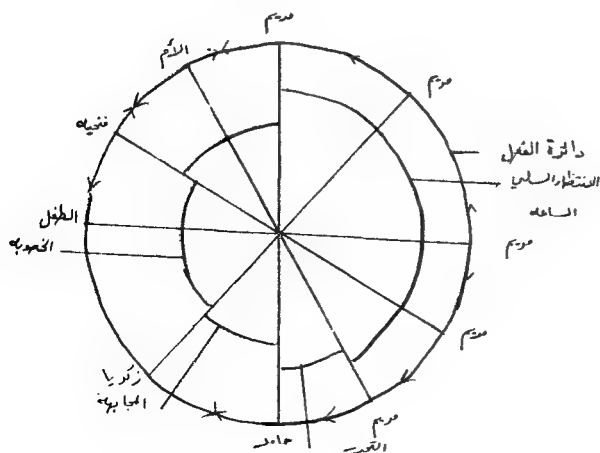
تداعيات حامد أقل طولاً، فهو يسبق مريم بكونه في بداية اتجاه ثابت ومتين، وهي تتلاحم مع تداعيات مريم والصحراء. تحتل



ب: محور الساعة: هو محور الزمن الراصد والمتهم. بطلته الأساسية مريم التي يبدو أثر الزمن واضحاً عليها، ففي كونها امرأة وتكاد أن تحتاز سنوات الخصب موسم العطاء وتقترّب بسرعة من موسم الجفاف، العقم (سن اليأس).

في هذا المحور نجد علاقات متطاحنة أيضاً: مريم - الأم. مريم - حامد. مريم - زكريا، مريم - فتحة ومريم - الطفل. مريم أيضاً تخوض غمرة الصراع مع الآخرين من جهة، ومع نفسها من جهة أخرى. وهي تردد بين وضعيتين: حامد وزكريا، البطولة والخيانة، ولكن ارتباطها الأساسي بالخصوبة سيجعلها تميل بعنف نحو وضعية حامد. وهي في صراعها الذي تزيد الساعة من حدته حيث لا تشبه دقائق خطوات حامد الذي يقترب من هدفه (عدم عودته تؤكد ذلك) ولكنها أيضاً تشير إلى الزمن الهارب بسرعة.

وهي تنتقل من مستوى إلى مستوى دون أن تصطدم بأي عائق على صعيدها النفسي والذاتي، فهي تطور باستمرار عبر علاقاتها مع الآخرين ومع قناعاتها، ولكنها لكي تصل إلى وضعية الخصب (الطفل) عليها أولاً أن تصل إلى وضعية حامد وتمتلك كل عقدة تجاه زكريا وتكتسب قناعاته كي تحتاز العقبة الأساسية بينها وبين الطفل (رمز خصوبتها) زكريا، الذي يحتل بالنسبة إليها وضعية الاسرائيلي نفسها بالنسبة إلى حامد. ولكنها أيضاً عليها في تحررها الذاتي أن تحتاز وضعية الأم الاستمرار، الأم التكرار لتاريخ مضي، وتحتاز وضعية فتحة المستسلمة اليأس التي لا تمتلك إلا البكاء عندما يهدر حقها الإنساني. محور الساعة هو محور الانتظار غير الحيادي، الانتظار المحرّض، الزمن الفارغ الذي ينتظر من مريم وحامد أن يملأه. في مقابلة المحورين نجد عدة نتائج:



تداعياته بذكريات الماضي - مريم يافا - الأب - قتل سالم - وعبارته الداعة - لو كانت أمي هنا. لا حوار بينه وبين زكريا. - تداعيات الصحراء، الأقل طولاً لأنها الأكثر تحديداً. فهي هوية لا تقبل الجدل وهي ثابتة أصيلة تتمحور حول حامد إذ نجد فيه رجلها.

- تداعيات الساعة، تفتح الرواية وتغلقها وهي ليست تداعيات بقدر ما هي شهادة ورواية موضوعية للأحداث، فهي الزمن الذي ينتظر، وهي الأخرى تتعاطف مع حامد وتتبناه. وإذا كانت تروي ما يحدث لحامد في بداية مأساته فهي تخبرنا في الخاتمة عن بزوغ ضوء جديد. وتحثنا مريم عن فعلها (تدق) في السطر الأخير.

هذه التداعيات المفترضة أنها لعدة أشخاص مختلفين ملتحمة في ترابط أخذ ومدحش. فعندما يفكر حامد بمريم تكمل مريم هذا التفكير، وعندما يتهمة تدافع عن نفسها كأنها حاضرة معه في الصحراء، مما يؤلف من هذه التداعيات وبالتالي من الرواية بكاملها حديثاً طويلاً لشخصية مركبة، هي الشخصية الفلسطينية في حالة الوحدة أمام الاختيارات المحتملة. والرواية عبر هذا الأسلوب تتخلص من كل الأحداث غير الضرورية أو من التسلسل الزمني وتلاحق الفعل في تطوره إلى اكتماله.

٢ - علاقات البنية:

أ - العلاقة التزامنية: وهي مجموعة العلاقات التي حافظت على نطيتها على امتداد الرواية.

١ - محاور الرواية: تتحرك الرواية حول محورين أساسيين

أ - محور الصحراء: تنفتح الرواية على الصراع ضمن هذا المحور. بطله الأساسي حامد الذي لا يتصارع مع الآخرين فقط بل مع نفسه أيضاً.

في قلب هذه الصحراء تتفجر علاقات عدة وتدور حولها وتبرز في الصورة الأمامية علاقة حامد - الأم، حامد - الصحراء، حامد - الاسرائيلي، بينما تأتي في الخلفية علاقات حامد - مريم، حامد - زكريا، حامد - سالم. وفي خضم هذه العلاقات المتصارعة تبدو الصحراء الأرض المستلبة، الأم الحقيقية التي تنبت في تربتها.

حامد يقاتل على صعيدين، صعيد ذاته وصعيد الآخرين. وهو في صراعه مع نفسه يتقدم دون أن يجد أي عائق ولكن ليصل إلى الهدف: الصحراء نفسه، عليه أن يتجاوز نفسه أولاً، أي علاقته بالأم. ثم إن يصل إلى الرفض الإيجابي لوضعية مريم حيث يجابه المشكلة الأولى: زكريا، فيؤكد لمريم ضرورة التخلص منه للحفاظ على الطفل، وإذا يتحرر من الأم، من الانتظار السلي يعانق سالماً الفدائي ويقف وجهاً لوجه مع الاسرائيلي الذي بدا وكأنه يقصده قصداً في تلك الصحراء والذي قدمته الأرض لمجابهته وبالتالي التغلب على العقبة الأساسية في علاقته بالصحراء التي ترفض المساومة. فشخص واحد يجب أن يبقى على قيد الحياة ويمتلكها، فمن هو؟

في تعاطف الصحراء مع حامد قوة إضافية تساعده. وتشير إلى الفائز. الصحراء هي المحور والهدف في الوقت نفسه ومحورها هو محور الخروج من الانتظار السلي (التعلق الشديد بالأم) إلى المجابهة (التعلق الشديد بالصحراء) ومواجهة الأخطار الخارجية التي لا غلغ تغاديا

مريم عليها أن تقا تل على جبهتين. أولاً: الأم - وفتحية. وثانياً زكريا.

زكريا يتخذ وضعية الاسرائيلي نفسها.

حامد يتخذ وضعية سالم نفسها، ونشير إلى أن حامداً هو حامد الذي خرج واستعاد رجولته أو بالاحرى اكتسبها أخيراً، وليس حامداً الطفل. في توازي الشخصيتين حامد ومريم تبرز أهمية المرأة ودورها الفاعل والاساسي والضروري أيضاً في التحرر الذاتي والخارجي.

- في تشابه وضعيتي الطفل والصحراء اشارة واضحة إلى هوية المستقبل. وترابط الطفل والصحراء.

٢- الثنائيات: وهي مجموعة العلاقات الثنائية التي حافظت على نمطية علاقتها ولم تتغير على مدار الرواية.

أ- التناقضية: وهي الثنائيات المتضادة والمتعاكسة بحيث لا تقبل أي التقاء فقط بل إنها تتصارع فيما بينها بشكل حاد

١- حامد - زكريا: المتهم والمتهم. البطل والخائن. الانتظار والاستقرار. الأول يتصاعد شيئاً فشيئاً ليملأ دوره المنتظر، والثاني يتساقط معلناً انتهاء دوره الانهزامي وضرورة موته لكي يستطيع جيل جديد وثوري أن يولد.

حامد يكتب خلال تطوره صفات النبيل والشرف والرجولة والبطولة، بينما يتم تجريد زكريا خلال تساقطه من البطولة (خيانته لسالم) ومن الرجولة (طعنه في عانته أي في منطقة الاعضاء التناسلية وهي طريقة في القتل تم عن الرغبة في خصائه) ومن الشرف (رغبته في تحويل مريم إلى عشيقته، إلى عاهرة كما يصفها بنفسه) ومن النبيل (معاملته لحامد) حامد الذي تؤكد الرواية على ضرورة نشوء جيل ثوري مثله (تسمية الطفل) وزكريا الذي تؤكد الرواية على ضرورة قتل الثقافة التي يمثلها (زكريا معلم).

٢- سالم - الاسرائيلي: على طرفي نقيض يقف الإنسان المدافع عن أرضه والعدو الذي اغتصبها. الفدائي والمقتصب. المستعمر والمستعمر. البطولة والاعداء، الرجولة التي لا تخاف الموت والجبن الذي يرتجف أمام السكين.

سالم هو قمة الفعل الإيجابي، والاسرائيلي هو قمته المضادة. والارض واحدة والاختيار محدد. واحد يجب أن يبقى على قيد الحياة ليفوز بالأرض: الفدائي أو الجندي الاسرائيلي، ولا وجود لحل ثالث يجمعهما. ب- التناحرية: وهي الثنائيات التي تحتوي على مواقف مختلفة ومتغايرة.

- مريم - الأم: الانسحاق الانشوي يرفض جلاده الناعم. منذ البداية تصطدم مريم بهذا التراث الضخم (الأم) الذي يجزها إلى الزواج المشابه له، أي إلى تحويلها إلى نسخة عنه. قترفضه (أريد أن أكمل دروسي) تعني أريد أن أكون شيئاً مختلفاً. وهذا الرفض يتابع تطوره فيشور على حرمانه من الجنس (عدم قدرتها على رؤية جسدها - رفضها لسروال شقيقتها) فتستلم لزكريا المناقض لحامد الذي بتعلقه الشديد بالأم أحالها إلى نسخة عنها، ويشور على حرمانه من الخصوبة (الامومة عبر الزواج) فترغم حامداً على قبول زكريا (الأمل الأخير) زوجاً لها. هذا الرفض والتمرد يبدو في مواجهة كل القناعة والاستسلام (الأم) ج- التائيلية: وهي الثنائيات المتشابهة الوضعية والأبعاد

مريم - الصحراء: الاغتصاب والاحتلال. الانثى الباحثة عن رجل

لها والأرض الباحثة عن رجل لها. المرأة التي ترفض جلادها والارض التي ترفض محتلها. مريم اغتصبت (تنزلق مريم من وصف مضاجعة زكريا لها إلى وصف الزوج. والأرض احتلت) بشرة الجندي الاسرائيلي لا توحى بالارض. بالعكس توحى بالغرابة عنها.

مريم تحب حامداً وتخاف عليه، والصحراء تقبل حبه

مريم كانت له بديلة عن الأم، والصحراء صارت الحبيبة البديلة. د- التكاملية: وهي الثنائيات التي تكمل بعضها البعض بحيث أن الثاني يؤمن استمراراً للأول وتطوره المنتظر أو الذي كان يجب أن يكون.

١- حامد - سالم: سالم هو الفعل الإيجابي في تجرده وقامه. إنه القرار النهائي بالمقاومة حتى الاستشهاد، وهو يشكل دعوة دائمة لحامد. دعاء أول مرة، ودعاء عندما استشهد، ودعاء عندما اعتنق حب الصحراء. ووقف الاسرائيلي في طريقه. سالم يقترب كثيراً من واللز حامد الذي يشدد على أهمية القضية ويستشهد في سبيلها، وحامد عندما يصبح مثل والده بتلك الكلمة يتوق إلى اتخاذ وضعية سالم، وعندما يصبح في حضن الصحراء ويدرك عقم هربه ويبدأ بالهجرة. بالخطوة الأولى من الفعل الذي يكتمل بالاستشهاد أو العودة. حامد يوم غده سالم.

٢- زكريا - الاسرائيلي: الخيانة والقوة المضادة الهدامة. زكريا يدهم على سالم وهم يقتلون. زكريا لا يكتفي بأن يكون سلباً، ضعفاً، زكريا يرتفع أو بالاحرى يشتد في الانحدار حتى يصل إلى هوية تدعم في تنائنها الوجود المعادي. زكريا هو التيار الانهزامي الذي يقبع في مكانه، متقبلاً الواقع وراضياً بكل الذل وداعياً إليه. والاسرائيلي هو الوجود الراجح من هذا الاتجاه.

زكريا يتجاوز من ثم هذا الموقع النتن ليصل إلى قوة داخلية تدعم الوجود الاستعماري (محاولة قتل الطفل) أي قتل استمرار النفس الراض في سبيل مصلحته الذاتية. زكريا يتحول إلى عدو داخلي يدعم العدو الخارجي، عفواً أو عمداً، لا يهم، المهم أنه يشكل بداية العدو الذي ينتهي في كبد الأرض.

ب- العلاقة التزمنية. وهي مجموعة العلاقات التي نلمح فيها تغيراً في المواقف مما يؤدي إلى تحول كبير في التنظيم الذاتي للبيئة.

١- الثنائيات: في الرواية عدة ثنائيات تطورت عبر التفاعل بين العناصر وولدت مواقف جديدة وبالتالي بدلت العناصر وحولتها إلى عناصر جديدة

أ- التناقضية:

١- حامد - الاسرائيلي: في البداية لم يكن هذا التناقض واضحاً، بل كان مستنداً وراء ضباب شفاف. بقي ضمن الفعل السلي. الانفعال الذي يرفض ولكن لا يتحرك. لكن هذا الانتظار السلي انقلب إلى رسوخ مستمر. انزعاع في باطن الصحراء، فتبدل الفعل السلي وأضحى فعلاً إيجابياً. وتوضحت العلاقة التناقضية حيث انقلب الانفعال إلى مواجهه والخوف إلى هجوم وحامد إلى فدائي حامل لسكين والجندي الاسرائيلي إلى مقيد (في اختيار هذه الوضعية للتعبير عن تبني حامد للعمل الفدائي ضرب لصورة العدو الرهيب الذي لا يقهر وسهولة التغلب عليه).

وهكذا يصل حامد إلى وضعية مناقضة ومتصارعة مع وضعية الجندي الاسرائيلي.

٢- مريم - زكريا: مريم الانوثة التي تذوي، الفتاة المتمردة على أمها وشقيقها، التي يدلف اليأس إلى قلبها ويعذبها الخوف من عدم إمكانية الخصوبة. تستلم لزكريا في محاولة يائسة الوصول إلى هدفها وإذا كانت هذه الخطوة تمرداً على حامد فهي تراجع في شخصيتها يجد تفسيره في وضعيتها المأساوية. ولكن هذا التراجع سيتفجر في وجهها ليدفعها بشدة إلى جانب حامد وبعيدا عن زكريا. فعندما يهدد زكريا بجرمانها من الخصوبة، من الفعل عندما ينكشف لها وجهه الحقيقي الذي يريد أن يفرض عليها العقم (رفض الأولاد) تصل في تناقضها معه إلى القمة. وفي رفضها الطلاق تأكيد لرفضها هوية زكريا، إذ أنه سيبقى في حالة قبولها الطلاق أباً للطفل، أباً للفعل الذي تود هي أن تكون أما له، وهو يستطيع أخذ هذا الطفل أي تخوير الفعل وتدميره، فترفض ذاهبة إلى حد التناقض النهائي، القتل في محاولة أخيرة ووحيدة للحفاظ على هذا الفعل (الطفل) وللمحافظة على الخصوبة ودورها الفاعل المتميز الذي تنوق إليه

ب- التناحرية: حامد - الام

في علاقة حامد بأمة إمكانية كبيرة لعلاقة أوديبية. فهو لا يكف عن تمني وجودها وهو يتخذ من مريم بديلة لها ويرفض تزويجها أي منحها لرجل آخر، فيقول زكريا «يفضل أن يقتلك على أن يراك مع رجل آخر» وتكشف هذه العلاقة عن نفسها في نقلة الحالة إلى سريره عند موتها حتى أن مريم تقول: «وحين ماتت خالتي ماتت على سريره، ويخيل إلي الآن أنه قصد إلى ذلك قصداً». مع العلم أن الحالة هي أخت الام كما أن زوجة الأب تسمى خالة ويتضح المدلول الجنسي عندما توصيه الخالة بالصبيبة وتطلب منه تزويجها مما يدفعه هو أيضاً إلى مصاف الأبوة حيث لم يكف أبداً عن التهاهي بالأب (لفظ «القضية» مثله - ذكرياته عنه: ذراع تضاجع أمه مرة وتدعوه إلى القتال مرة ثانية) ولكن هذه الأم تحيى أمله دائماً، فهي لم تأت من الاردن (لم تستجب لبيوله) ولكنه استطاع التغلب على هذا الوضع عن طريق اتخاذ بديله لها: مريم. غير أن هذه الأخرى تحيى أمله أيضاً إذ تتخذ رجلاً لها، مما يقلب وضعه من الأبوة إلى الطفولة، أي الحصى. وهو ما يهدد علاقته الاوديبية من أساسها (نعت زكريا له دائماً بالصغير) فيغادر المنزل متوجهاً إلى الأم في محاولة يائسة وساذجة لإشباع ميوله المحبطة، وفي توجهه إلى هذه الأم التي ترفض التجاوب مع رغباته يطرح احتمالاً يقعد به فوراً عن إكمال الطريق: احتمال زواج الأم أي امتلاك رجل آخر لها. في خروجه الذي قد يكون رحلته في البحث عن ذاته وكما لها (فصص الجن تحكي بأسلوب رمزي مشابه عن رحلة البحث عن اكثال الشخصية) يكتشف حامد ضرورة الانفصال عن الأم، ان يكبر، يمارس رجولته وأنه سيحصل على امرأة (الصحراء) فيدير ظهره للأم مؤكداً أنها لن تستطيع أن تفعل شيئاً (لن تعيد عذرية مريم) وينفصل عنها إلى الأبد.

ج- التائلية: مريم - حامد.

مريم ابتدأت كشخصية مغايرة تماماً كحامد. هو التوق المحض إلى العودة وهي التوق المحض إلى الاستقرار. هو يكره زكريا وهي لا تكرهه، هو ينادي الام باستمرار وهي تشعر بخلاف معها، ولكن مريم تنعطف نحوه وتلاقيه في منتصف الطريق حيث يتخلى عن طفولته ويمتلك رجولة وتمتلى هي خصوبة وفعلاً. ويتشابه وضعها إلى درجة كبيرة، هو يهدد العدو بسكين وهي تهدد العدو بسكين، وحين يوكد قتل الاسرائيلي تؤكد هي قتل زكريا. والخلاف البسيط بينهما (هو لم يقتل

الاسرائيلي بينما هي قتلتها) نستطيع تفسيره بكون الرواية تدور حول شخصية واحدة ويكون حامد قد أكد حتمية قتله للاسرائيلي في الرواية، ثم البعد الرمزي للرواية حيث تحرض على تنقية الساحة الداخلية العربية (قتل زكريا) وهو ما لم يتم أو يكتمل في الواقع وبعدها سيكون قتل الاسرائيلي بديهة وهدفاً سهل المنال.

د- التكاملية: ١- حامد - الصحراء:

في الصحراء يجد حامد حبيبته ويكتشف رجولته فيعاقب الارض مندركاً أن وجوده لا يكتمل بعودته إلى الام وإنما في التصاقه بالصحراء، بالأرض ودفاعه عنها، وعندها فقط يكتمل وجوده وتتكامل شخصيته.

٢- مريم - فتحة: منذ البداية تختلف مريم عن فتحة المنخرطة كلياً في اللعبة، أي في إعداد نفسها لتكون استمراراً محضاً، العوبة حلوة، فإذا بها تصبح كومة من اللحم والتعاسة. ولكن مريم تصبح أيضاً كومة من التعاسة. غير أن مريم ما تلبث أن ترفض هذا الواقع الذي ترضاه فتحة ولا تملك تجاهه إلا البكاء، فإن مريم تكمل عمل فتحة الاصيل أي في الوصول إلى الخصوبة وتقتل زكريا الذي امتنن كرامتها. فتحة ماض مستقبلي مريم.

٢- الانسان: في الرواية ثلاثة أنساق يتألف كل من النسقين الأولين من ثلاث حركات والنسق الثالث من حركة واحدة.

أ- نسق الفعل الذاتي: وهو نسق الفعل على صعيد الشخصية وقرارها بالعمل الخارجي. إنه قناة الشخصية بالفعل الإيجابي وتكاملها الذاتي ونضجها ومن ثم استعدادها وشروعها بالفعل حتى قمته.

١- الحركة الأولى: حامد - الام - الساعة:

حامد يدور بشكل محموم في فلك الأم، ينتظر اليوم الذي سيجمع بها، يكدر شوقه إلى حضورها. فلو كانت هنا لما وجد أية صعوبة في حياته وهو إذ يرمق الساعة فإنما كأنه على موعد مع أمه التي لا تأتي ولا تذهب وإنما تؤجل مجيئها باستمرار. إنها الانتظار المطلق. الحنين إلى زمن ماض نرفض بشدة الاعتراف بماضيته، وإذ تنفلق الحركة الأولى على هذا الموعد المفتوح المنتظر تكتمل الحركة فتنبثق من أحشائها الحركة التالية

الحركة الثانية: حامد - مريم - زكريا: في حالة الانتظار الكبير التي يعانيها حامد، يبدو زكريا حالة نتنة تشوه هذا الانتظار وتؤكد استحالاته، ومن هنا معارضته الكبيرة له ووقوفه منه على طرف نقيض. فزكريا يهدد كل الماضي الجميل الذي يعيشه حامد - الحلم بذلك الماضي (صدر الام) إذ يؤكد عبر تصرفاته أن الاستقرار في الزواج هو الواقع بينما يلتهب حامد في ذكرياته ويعيش في زمنها. وفي الوسط تبدو مريم حائرة في أمرها، تمديداً إلى حامد (ذكرياتها الماضية، أحلامها) ويدأ إلى زكريا (نظرتها إلى الذكريات من موقعها الزمني - أي نظرة إلى ماض انتهى). وعندما تفشل في إغراء حامد بالاقتراب منها (ألم تضاجع امرأة) تبتمد عنه، وهو العاجز عن منحها الخصوبة، إلى زكريا، أمله في الحصول عليها مما ينفذ نهائياً علاقتها بحامد الذي لا يكف عن استبدالها بالأم. فيغادر حامد المنزل تاركاً ساعته التي سرقها (أي اغتصبها من المجتمع عنوة) تدق بعنف في وجه مريم فتكتمل الحركة الثانية، حركة الانفصال القسري ونهاية الانتظار السلي، وتظهر أهمية البحث عن تكامل للشخصية لتحقيقها أحلامها مما يفرز الحركة التي تلي. الحركة الثالثة: مريم - زكريا - فتحة.

الاسرائيلي بعد وللإسرائيلي رفاق، امتداد داخل الأرض، النسق الثالث: الأمل. الانتظار الإيجابي الفاعل المتحرك نحو صدر الأرض ويتألف من حركة واحدة: الطفل (حامد) - الإسرائيلي.

في أرضية تخلصت نهائياً من الخيانة وتوصلت إلى قناعة ذاتية بأهمية الخصوبة والمجاهة، سيولد الطفل وقد تخلص نهائياً من الضياع الذي سيطر على أهله سابقاً، فهو لن يختار ولن يتردد، سيشكل امتداداً لحامد (الذي يحمل اسمه) في مجابهة امتداد الإسرائيلي، وهو إذ يشب سيشب على محبة الصحراء (حمله اسم حامد) بينما يدق الزمن بعنف معلناً قرب مجيء الفعل أو موعد العودة بإصرار لا يرحم.

٣ - حركية الرواية:

تنتفح الرواية مع انتهاء الحالة السكونية - حالة اللافعل، مع تقدم حامد في الصحراء متسائلاً عن حقيقة مشكلته، فتبدأ من المكان الإيجابي لتنتهي في الزمن الإيجابي، وما بين تلك البداية وهذه النهاية يتطور الفعل بقسميه الذاتي والخارجي فيقترب حامد من سالم وتقرب مريم من الطفل وتبشر الرواية بمولود جديد، بفعل آت ليكتسح الظلام الخيم كما تكتسح أنوار الفجر الظلام المنتشر. وهي في حركيتها تهمل الزمن إهلاً تاماً وتلاحق تطور الحدث فتبدأ من نقطة وسطية هي في حقيقة ذاتها توأم للمأساة الأولى الأساسية.

(١) التشرذ - الفراق انه تفسخ علاقة الإنسان وإرغامه على التشرذ ومفارقة عالمه الخاص في علاقة فسرية وغير متكافئة. امتلاك زكريا لمريم هو خديعة وليس زواجاً. إنه تمهيد تاماً كما أن امتلاك العدو للأرض ليس عودة إلى الوطن وانما احتلال.

(٢) المأساة لماذا؟ إنها تلمس الجرح، ومحاولة اكتشاف حقيقة الإصابة وأبعادها: الحبيبة بين برائن الذنب. وهي بنفسها دلفت إليه عما يكشف عن خلل في جسد الحبيبة نفسها وعن خلل في جسد العاشق، فلماذا حدثت المأساة؟ لماذا حدث ما حدث؟ من المسؤول؟

(٣) اكتشاف العائق وتجاوزه:

عند تلمس الإصابة والامعان في تاريخيتها تتوضح الرؤية وتظهر المسؤولية ونوعية العائق الذي يحول دون إلغاء المأساة؟ وبالتالي تصحيح الوجود. ويتحول السؤال الأساسي إلى متى نعود إلى أرضنا؟ بدلاً من «لو كانت أُمي هنا» كيف نعود؟ ماذا علينا أن نفعل لنؤمن هذه العودة؟ وإذا تكتشف العوائق (الخيانة - الثقافة الانهزامية) ضرورة المجابهة ومقاتلة الإسرائيلي هي بديهية الآن والطريق إلى الوطن أكثر وضوحاً ورسوخاً.

(٤) الولادة الجديدة:

بعد تجاوز مجموعة العوائق، تم ولادة جديدة مختلفة كلية، هذه الولادة التي حققت إنجازين كبيرين: الأرضية الصلبة وقرار المواجهة. تشكل الخطوة الأولى نحو نهاية المأساة. الولادة الجديدة هي الأمل الذي بدأ ينمو.

(٥) الالتقاء. هي نهاية المأساة المنتظرة بعد أن تأمنت كافة الشروط اللازمة لتحقيق العودة: الرجولة، الخصوبة، المجابهة.

في مكانها الجديد، نقطة الانطلاق التي طالما رفضتها، تتلمس أبعادها الجديدة فتجد نفسها في موقع فتحية فتنتفض وهي ترى مثلها كلها تتهدم وجسدها يصبح مراً، تماماً كدموع فتحية، وهي إذ تحاول عبثاً التخلص من هذا الموقع الجديد تكتشف أنها أيضاً غير ثابتة في مكانها وإنما تنحدر باستمرار عن موقع فتحية حيث يلح زكريا على تحويلها إلى مجرد غانية. أي على حرمانها من الخصوبة فتقرر مريم في تحد حاسم ونهائي أن تسمى طفلها حامداً، أي تقرر الوقوف في صف حامد المناقض لزكريا. مما يعيدها إلى موقعها الطبيعي المنسجم معها.

ومع اكتمال الحركة الثالثة تتكامل ملامح النسق الأول، نسق الفعل الذاتي حيث يكتشف حامد ضرورة الخروج معلناً انتهاء الخضوع لحالة الانتظار السلبي مفتتحاً العودة إلى صدر الأم كما أن مريم تنتفض وتخرج من قوقعتها وتقرر السير إلى هدفها. وإذا يكتمل هذا النسق ينشق نسق ثان هو نسق الفعل الخارجي أو المجابهة. بعد أن أمن النسق الأول الخلفية الذاتية الصلبة يبدأ هذا النسق بالتبلور والوضوح والخروج إلى عالم الوجود مع تصميم حامد ومريم على تحمل مسؤولية وجودهما.

النسق الثاني: نسق الفعل الخارجي الإيجابي.

الحركة الأولى: حامد - الصحراء - الام

خروج حامد والتحرك نحو الام يتيح له الإدراك أنه يتحرك نحو هدف ضبابي. أنه يسير في طريق خاطئ فيقف وقد أمسك بطرف الخيط الذي يقوده رأساً إلى الصحراء، إلى الأرض ويدرك أنها وحدها الحبيبة الأصلية. حبيبته المنتظرة التي عليه أن يحبها ولا يستطيع أن يكرهها. حامد هنا يدرك أن عليه أن يكبر ويغادر الطفولة إلى الأبد.

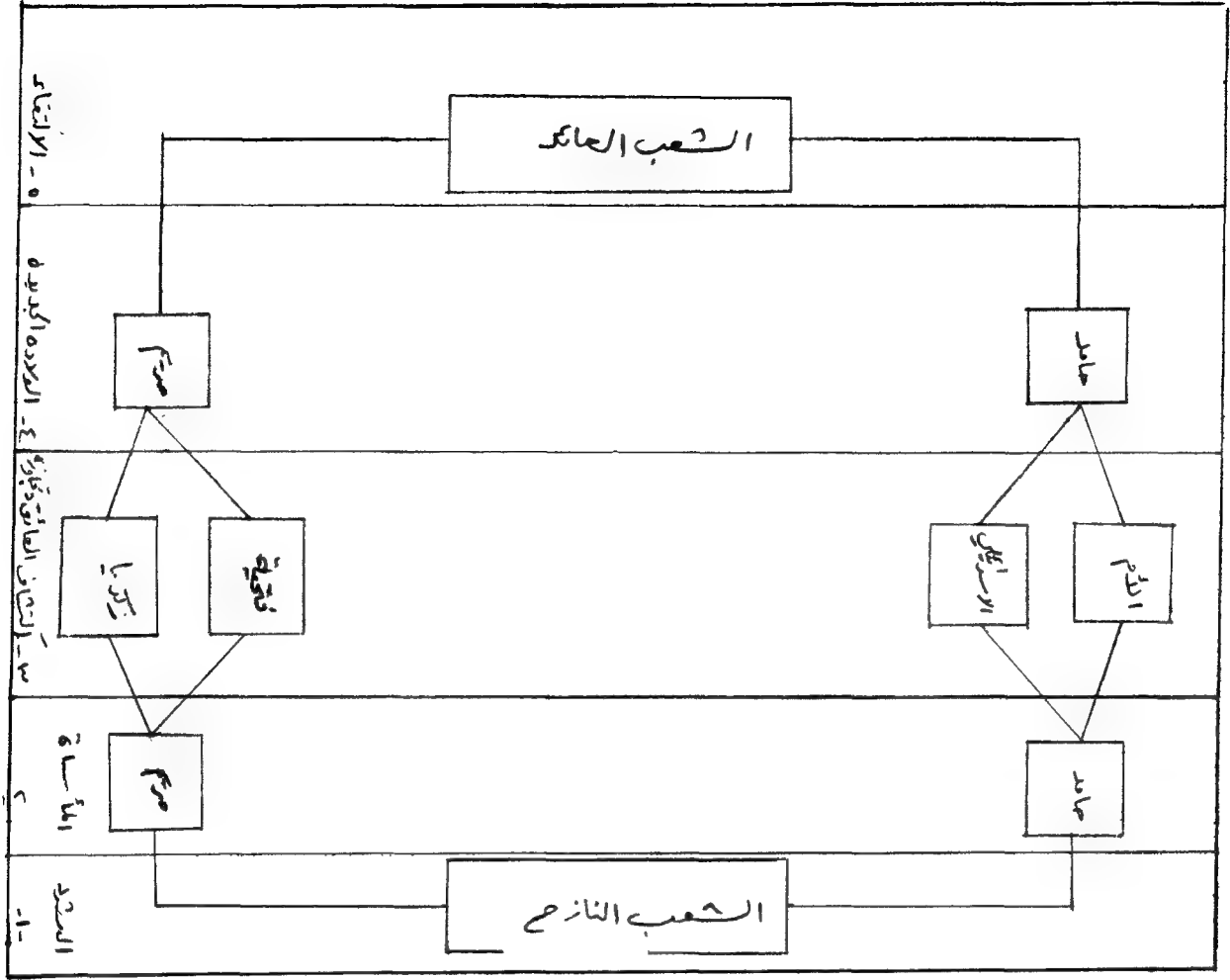
الحركة الثانية: حامد - الصحراء - الإسرائيلي:

اكتشاف حامد الجديد يؤدي به رأساً إلى حضن الصحراء فيتخلل عن أوهامه الماضية (الساعة دليل الانتظار) معلناً وصوله إلى مواعده المنتظر فيعانق الصحراء متحسناً جدها وهو بذلك يدلف إلى رجولته التي سرعان ما تتعرض للاختبار. الخطر الذي يهدد علاقته بحبيبته، خطر الإسرائيلي المغتصب الذي يسلب أرضه. وفي عملية التحام وتأكيد على التزاوج مع الأرض يندفع إلى الإسرائيلي، تدفعه الأرض، أي جها، فيتغلب على الإسرائيلي، مما يؤكد رجولته وجدارته. وإذا يتحس وضعه الجديد يقرر السير حتى النهاية (وصول رفاق الاسير) أي يختار المقاومة كحل نهائي لمأساته.

الحركة الثالثة: مريم - زكريا - فتحية.

رجولة حامد وقراره بالتصدي والخروج من حالة الانتظار تؤدي جميعها إلى عدم عودته فيتحول انتظار مريم إلى ارهاق عسير إذ تدرك أن حامداً قد توصل إلى هدف ما (أهمية هيكلية التداعي) وأنها باتت وحيدة في مأزقها فتنتفض بعنف وهي ترى أن زكريا ماضٍ إلى النهاية في قراره بجرمانها من التخلص من مأزقها، وفي اللحظة الضيقة التي تسبق القرار الحاسم تتذكر توصية حامد الذي أفلت من مأزقه «أفضل طريقة للحفاظ على الطفل التخلص منه» أي من زكريا فتمسك السكين وتقتل زكريا العثرة الأخيرة، العائق الأخير الذي يهدد نجاتها من مأزقها.

وإذا يكتمل النسق الثاني يتحقق خروج حامد ومريم من حيز الانتظار السلبي إلى حيز الاكتمال الذاتي والنضج ومن ثم دخولها في حيز المجابهة. ومقاومة العوائق التي تعترض نضجها وتغلبها على هذه العوائق. فيبدأ النسق الثالث بالشكل خاصة أن حامد لم يقتل



٥- في جدلية العلاقة الروائية

في رواية « ما تبقى لكم » نجد كافة البنى تصب في النقطة نفسها مؤمنة تناسقاً كبيراً بين مختلف المستويات في سبيل الوصول إلى الهدف الذي تود الرواية أن تصل إليه. فمذ العنوان « ما تبقى لكم » تطالعنا « ما » وهي إن كانت ذات بعد محدد باستعمالها إلا أنها ستظل حاملة بعض الملامح من استعمالها الثانية التي تخص استعمالها وتظهر أهمية اختيارها وتبرره:

ما: اسم موصول

اسم استفهام

بكرة تامة بمعنى شيء

أداة نفي

من أخوات ليس

وهكذا يتركنا العنوان أو بالأحرى يفتح الباب، للأسئلة، للمشكلة، على مصراعيه ويتركنا ندلف وحيدين، بعنف وبدون موارد، ما تبقى لكم، ما تبقى لنا. وفي اختيار الشخصيات نلمح أيضاً هذا

التوجه نحو الهدف الروائي الفني.

(١) مريم: مؤنث حقيقي بدون علامة تأنيث

(٢) حامد: مذكر حقيقي.

(٣) زكريا: مذكر حقيقي ولكنه ينتهي بعلامة تأنيث

(٤) الساعة: مؤنث مجازي بعلامة تأنيث

(٥) الصحراء: مؤنث مجازي بعلامة تأنيث

صفة المؤنث غالبية على الشخصيات: ٣ من أصل خمسة + علامة

تأنيث واحدة. صفة المؤنث الغالبة. بكل ما توحىه الأنوثة من أبعاد

رمزية (خصوبة - وطن - وعد) كما أن إحدى الشخصيات (مريم) مؤنث

حقيقي بدون علامة تأنيث أو بعبارة أخرى بعلامة تذكير. الانثى

تتضمن ذكورة ما، حاملة لرجولة آتية.

وفي آلية التداعيات نلمح عنصراً مهماً هو انسياب التداعيات على

امتداد الرواية بشكل يجعل منها حديثاً متصلاً بجذبات الأبعاد المتعددة

للشخصية الواحدة فإذا كانت قصص الجن مثلاً تسطح الشخصية وتحولها

إلى بعد واحد، فالشرير يبقى شريراً دائماً والطيب طيباً دائماً فإن ذلك

أسلوب خاص بهذا النوع وله دوافعه، بينا الشخصية البشرية تمتلك عدة ملامح وأحياناً تكون هذه الملامح متناقضة، وهكذا في الوقت الذي تتحدث هذه الرواية عن عدة شخصيات فإنها قد تعني شخصية واحدة مزقة بين دوافعها البطولية والانهازمية والفردية والجماعية، كما أنها قد تعني عدة شخصيات فردية لشخصية واحدة جامعة هي الشخصية الفلسطينية وتؤكد ذلك عدة قرائن: السكين في يد مريم وفي يد حامد، الوصول إلى قرارات يقوم بعضها على أساس البعض الآخر، ماهية التداعيات.

وفي آلية التداعيات هذه، نلمح تداعي لجميع الشخصيات. ما عدا زكريا، زكريا المجرد من البطولة ثم من الشرف والرجولة، زكريا المتهم بالخيانة والنتانة لم يمنح حق الكلام مرة واحدة، وبالعكس فإن الكلام الذي في تداعيات مريم هو تأكيد لإتهامه. وإذا كان كل كلام هو فرصة تتاح لصاحبه للدفاع عن نفسه فإن الرواية لم تمنحه حق الكلام (بصوته) مرة واحدة، وهي إذ تصل إلى هذا الحرمان فإنها تصل إلى حكمها الصارم والنهائي في إتهامها له وقتله. زكريا رمل خبيث قلع ضروري لمتابعة الطريق وقلع الرمل الخبيث الأكبر.

وفي العلاقات الثنائية بين هذه الشخصيات نصل أيضاً إلى نقطة تركز الرواية:

	مريم	حامد	المعلم
زكريا	+	-	-
الساعة	+	-	-
المعلم	-	+	-
النتيجة الفردية	-	+	-
الوضع الجماعي	-	-	-
للمعلم التراجيدي	+	+	+

(٦) رسالة البنية: نستطيع أن نلتقط بعض الملامح التي تحملها البنية بين طبقاتها الفنية الخفية دون أن ندعي حصرها:

١ - الأرض عرض. بل هي العرض الأهم، ومتى سلبت دخلنا في حالة من الطفولة العميقة والعقم، حالة من العجز لا نخرج منها، لا نستعيد رجولتنا إلا بمقدار تحركنا في سبيل استعادة الأرض. وهذه الأرض كالعرض لا تقبل المساومة ولا التجاذب، فواحد هو الزوج، واحد من يفوز بها (تؤكد الصحراء أن رجلاً واحداً يجب أن يبقى حياً).

٢ - يرتبط التحرر الخارجي بالتحرر الداخلي ومحاربة العدو تقتضي أولاً قتل الخائن - العدو الداخلي (قتل زكريا).

٣ - إعلان عقم الثقافة الماضية وضرورة إبادتها (طريقة قتل زكريا المعلم) وتأسيس ثقافة جديدة (الحفاظ على الطفل).

٤ - هذه الثقافة ليست غريبة تماماً بل هي بنت الثقافة المقتولة (الطفل ابن زكريا) ولكنها ليست تكراراً لها ولا امتداداً. إنها تنبثق منها وتستقل عنها وتتناقض مع تكرارها.

٥ - العمل الفدائي هو الطريق إلى التحرير (ملابسات إلتقاء حامد بالاسرائيلي وطريقة مهاجمته) توجه حامد في تطوره نحو سالم.

٦ - هذا العدو الاسرائيلي ليس رهيباً. ومن السهل التغلب عليه بعد تحقيق الشروط السابقة.

(١) في تربة البنية الفنية وشروطها

إذا كانت الرواية قد تشكلت ضمن هذا الإطار وتحركت عناصرها ضمن هذه الحدود والتحويلات فإن من الأهمية التساؤل حول سبب تكون هذه البنية على هذا النسق أو ما هي الوضعية التي حتمت نشوءها

إذا تتبعنا هذه البنية كمرحلة أولى في أدب غسان كنفاني، وجدنا جذوراً لها في روايته «رجال في الشمس» حيث نرى مأساة ثلاثة فلسطينيين يموتون دون أن يقرعوا جدران الخزان. «ما تبقى لكم» تأتي كجواب على هذا السؤال: لماذا لم يقرعوا جدران الخزان؟ لماذا هذه المأساة؟ لماذا السؤال الأول الذي يتممه السؤال التالي ما العمل؟ ويأتي الجواب كنور يضيء آخر الليل، حتمية المجاهدة التي تتوضح مع بداية النهار الذي يبدد الظلمة.

هذه البنية الروائية هي بلا شك وليدة بنية اجتماعية وسياسية واقتصادية أفرزتها، وهي إذ تنغرس عميقاً في هذه التربة متأثرة بها إلى حد بعيد وطامحة إلى التأثير فيها إلى حد أبعد. رواية غسان كنفاني في قلب الطروحات السياسية التقدمية والتطلعات الثقافية والاجتماعية. إنها في قلب الانتفاضة العربية التي تهدف إلى خلق الإنسان العربي الحديث والوقوف به على قدميه واكتسابه الرجولة. وهي إذ تشر بوطأة التفتت في الصف العربي يذهب إلى حد إدانته (إذ يقول زكريا: عليه أولاً أن - يجتاز حدودنا ثم عليه أن يجتاز حدودهم ثم حدودهم ثم حدود الاردن وبين هذه الميئات الاربع...) وهو في زمن مبكر وسابق على حرب ال ٦٧ يكشف أهمية العمل الفدائي وأهمية قتل العدو الداخلي الذي يعمل على جعل الأرض العربية والامة العربية مجرد عاهرة معبر للذه، عاقر وعقيم بينا هي تواقه إلى الفعل ملانة بالخصب.

وهو لا يردد هذه الطروحات. سقطها إسقاطاً على هلوسات الأنا المحتمية ببعض المفاهيم التقدمية. بل على العكس نجد أن القرارات التي توصلت إليها الرواية نابعة منها. من تطورها وتساعدتها، وهو يغنيها إذ لا يجعل منها خياراً وانما حتمية لا بد أن نصل إليها عبر بنية فنية تبقى شديدة الخصوبة وتغير من قبضة اليد التي تود حصرها في زاوية ضيقة وهي تبرهن عن رؤية حادة برهنت الأحداث التي تلت مقدار صدقها ودقتها.

إن الالتزام السياسي عند غسان كنفاني لم يغرس أدبه في تربته المحلية والقومية في أصلاته الحضارية فحسب، بل أوصل أدبه إلى الابداع الملتزم بهوم الجماهير وتطلعاتها المستقبلية، وحمله على الوقوف إلى جانب هذه الجماهير ومساعدتها على قراءة العمل الأدبي. وهو يشير في المقدمة الوجيزة إلى كيفية هذه القراءة بالرغم من تخوفه أن يؤدي ذلك التسهيل إلى تشويه النص وبذلك يكشف بوضوح عن ضرورة مراعاة الوضع الثقافي للجماهير العربية الناشئة والبدء من القاعدة التي نطق عليها.

قصيدتان

شاكر لعبيد

- ١ -

حالة حب

الوردة كانت في مفرقتها ،
الوردة كانت في كفي تترنح ،
هل كنت الثملان ولا أدري
في الحانة كنت اذن أم في الحقل ؟
أتظن بأن هاجمني الاسف المر كوعل مسحور
فتدافعت بنفسي وضججت بها ؟
كيف تبعت الفصن الى شوكته ؟
وخرجت من العنقاء لادخل بيضتها ؟
أتظن الوردة كانت تتقرص قرب النبع ،
ووحدي كنت أطيح من الفصن الى العشب ،
وكان الطير حليفي وخليقا كنت بمثلي ؟
كيف اقترفت عينها جسدي
احتملت كفاها المي
كيف اختبأت مثل القطعة في قلبي
وانشقت نصفين . لعل هلالين . علي وآخر في يدها
الحن أنا الان أم الحقل .
هل صرت نباتا اتفرع فيها ؟
سأجس زلالا وأقول هنا كانت
سأمس جلالا وأقول هي .
سأمسك نهرا وأقول انطلقت مني
وسأمس مرمرة وأقول صابقتها ...
لست اذن وحدي
الوردة في مفرقتها
والمرأة في قلبي .

١٩٧٨-١٢-١٧

- ٢ -

منزل للعائلة الجديد

عائلة المنزل الجديد

استرح من عناء التجول يا زهرة العائلة
استرح يا فتى الامسيات من الخائبين ،
ومن حرفة للطريق وما يتفنيه الكسالى ،
استرح يا صديقي ونم في ضياء الممر الرطيب
فليست بنافعة صرخات الجنون
ولا الاصدقاء الذين ينامون في اخر الليل فوق الموائد،
والجائلون على ربة الروح كي يقتلوها
ونم قرب نافذة في هواء خفيف
على دفتر ناعم ابيض للكتابة
أنت لا تبتغي غير مشتبك للفصون
وأفقا صغيرا لهذي الغرابة

لعل الطفولة حلت به
ولعل الرضى حل بالعائلة
لم يكن منزلا
كان يسكن مقصورة في سفينة
تتقرص في أخريات البيوت ،
الغيوم تلامس اطرافها
وتفني على الشرفات العصافير ،
يخفق ثوب الصغيرة في الريح
يمسك أخوانه اليافعون بدفتها
ثم يلقي ابوه الشباك القديمة في الماء ،
تنسج في وحدة أمه عشبة في المخدة .
ان الرضى طارد العائلة
والمخبّر طارد أبناءها
من يسلح هذا الفتى بسماء جليلة
من يشبه في الحجارة
الصغار تعشوا وناموا
وجاء الاقارب في راية
تحتها يكذبون على بعضهم
ووحيدا يشم الحديقة
منزل قد تأنق في دقة
وانزوى في الظلام
هادنا كالحقيقة .

بغداد

فِي الْمِيَاهِ

الراكِبة



تركت عيني تذهبان خلصة إليه، في الصف ونحن نودع باب
المدرسة الأخضر وفي (الأوتوكار) وأنا ألوح بيدي وأقول (باي)
ويوم لا أراه أركض إلى هيفاء لاهثة:

- أين جيل العائلة الميسورة؟

تقلب شفتيها

- هل تحببته؟

- لا.. أطمئن على الذي يحبني.

- لم يأت.. هل أعطيك رقم تلفونه؟

- هو عندي.

وأمشي..

أحسها ورأني، تضع يدها على كتفي وتهمس:

- لماذا أنت هكذا؟ تحببته نعم أم لا؟

- لا أعرف

(وكنيت حقاً لا أعرف)

- كيف؟ ألا يخفق قلبك حين يمر؟

- لا.

وأبتعد: أسأل نفسي ما هو الحب؟ قلب يخفق، وجه،

عينان. إثنان = واحد، واحد = إثنان، أي شيء هو هذا الحب؟

جسدان، يدان، كلمات، رفقة درب؟ ولا أعرف.

★ ★ ★

لو أظل في المدرسة، ليل نهار، حين تشتعل الشمس وساعة ينفجر

لون الكاردينيا، أنام على المقاعد وأصحو مع رنين الجرس، لا

أروم الذهاب إلى البيت، العيون المنتظرة والصمت. حين

يطالغني وجه والدي، أرمي التحية ورأساً إلى غرفتي.

هل أحبها؟

الآن حين فاجأني وجهه، ذاك الذي أحببت، أريد أن أعترف.

القضبان والصمت والرأس إلى أسفل والعينان..

نقطتان على السطر.

الآن حين رأيت وجهه.

لقد ذهب كل شيء، النظرات وفناجين القهوة والضحكة

الطويلة والأصابع بعضها على بعض.

كلمات وحب.

أجلس وحيدة أفكر، لم أستطع أبداً أن أخربش صورة

للرجل، أريد أن أحبه ولم أحلم.

حين أغمض عيني.

أعانق الكتاب وأقف، وحيدة في زاوية الملعب، حائطان

وأنا والفتيات يتهايمن والنظرات خارج القضبان الحديدية،

هناك حيث الألعاب الحشنة ونظرات الصبيان والضجيج الذي

يملأ الفضاء.

- هلا

وتأخذني هيفاء إلى تحت شجرة التوت الخضراء.

- جاك يحبك وهذه الرسالة...

والمح شيئاً بين يديها فاتركها وأمشي.

تشدني إليها بقوة.

- لماذا أنت هكذا؟ إنه يحبك وميسور، وهذه الرسالة..

أركض إلى الزاوية، حائطان وأنا والفتيات يتهايمن، برية،

كأني قطعة برية ولا أبتسم.

أحاول أن أفهم لماذا فعلتُ هذا؟ الآن اسمه جاك وليس

محمداً؟ أنظر إلى هيفاء، لم أستطع أبداً أن أخربش صورة لصبي

أريد أن أحبه ولم أحلم حين أغمض عيني

كل يوم أطرح السؤال!

هل أكرهها؟

زواج وطلاق ثم زواج، أبواب وعتاب لا ينتهي، العمر الذي مضى، لو أبقى في المدرسة، كل يدخل إلى غرفته يغلق الباب وأنا، أدور مثل قطّة وحيدة، أنتظر من يخرج قبل، وجوه وضجر وثلج. لو أتي وحدي. لو أنها من دوبي.

أنام داخل بقعة الضوء وأحلم. وجاك؟
أسبوع لم أره.

أعترف أنني أفقده، حين يسرح بصري إلى المقعد وأجده فارغاً (كل الأمكنة الفارغة كانت وما زالت تثير في الإحساس بأنه كان هناك شخص ومشى!

هل أحبه؟

حين أفكر، أنتظر من يخرج قبل، زواج وطلاق ثم زواج.

لو أتي وحدي.

أي شيء هو هذا الحب؟

حين يسرح بصري..

أن هناك شخصاً ومشى

★ ★ ★

صبي أسمر وفتاة، شعر أشقر وعينان سوداوان، يده على يدي، أصابع داخل أصابع، أعرف أنه يريدني وأنا دائماً إلى جانبه، أسمع صوته، أتأمل وجهه وعينه وكل انفعالات جسده، أعرف أنه يريدني، حين ترى عيناى عينية أعرف أنه يريدني، ولكن هل يدري أنني مسلمة وأبي يدعى محمداً وأخي لن يكون إلا زياداً أو طارقاً أو محموداً؟
أخذني عند والدته.

هلا

وغمرتني.

يحدثني جاك كثيراً عنك، أخاف أن يكون مغرماً بك؟
قالتها بالفرنسية. وأرد بنصف ابتسامة. ويجيب جاك:

هلا زعيمتنا في اللغة العربية

والفرنسية؟

قلت:

أنا نتاج المدارس الوطنية.

زمت شفتيها وأشارت:

وهذا الشعر الأشقر كيف؟

كانت المرة الأولى التي أرى فيها «الأشرفية» فيللات وشوارع وصمت. أحببت نظافة الطرقات والهدوء، وتضايقت من كل هذا الصمت، أحسست بالخوف، بأني وحدي أسير أنا وصوت الإسفلت، كأني من بلدٍ آخر، كأني في بلدٍ آخر، بيروت غير التي على شاطئ البحر.

وقلت:

هذا الصمت.

أجاب:

- ألا يعجبك؟

- إنه يخيف.

- كيف؟ لا أفهمك..

- إني ضجة الحياة؟

- أنا أحب الهدوء

- ولكن هذا صمت ثقيل.

- وما الفرق؟

- إنه الموت.

- لا أفهمك، كل من عرفت تننى غرفة في الأشرفية وأنت!

- كأني في بلدٍ آخر، بيروت غير التي أعرفها!

- إن الأشرفية، لا تختلف عن الحمراء وفردان والروشة.

- كيف؟

- أين تسكنين؟

- في الظريف.

- على الصنائع.

- الصنائع إلى الجانب الآخر، أنا من الظريف، زواريب

وعربات وأولاد في الشوارع.

- هلا. هل أستطيع الذهاب إلى بيتكم؟ أود أن أساعدك في

اللغة الفرنسية.

- حقاً.

- ألا يمنع أهلك؟

- أبداً، نحن نقول «من تعلم لغة قوم آمن شرهم».

- وأنت؟

- أريد أن آمن شر العالم.

★ ★ ★

يذهب ويأتي، يحمل لي قبضة ياسمين، أحمل له ابتسامة

طويلة، يسألني عن الزواج؟ أسأله عن العالم.

يحدثني عن بيت في المتن وشجر الحور والشتاء من خلف

الزجاج والضباب الناعم.

أسأله عن العالم، عن رغبتني في أن أخرج إلى العالم، كل

العالم.

يمسك يدي.

- والزواج؟

أرفع حاجبي وأصمت.

أحب أن أكون إلى جانبه. يد قوية ومتاسكة تمرجح يدي

وتترثر، وحين تطر تقف تحت سقوف المخازن، نضحك من المارة

ونتبادل الشد على اليد، يد قوية ومتاسكة، أن أكون إلى جانبه

لأنني أريد أن أكون إلى جانبه.

- والزواج؟

أرد السؤال:

- والزواج؟

- أنا وأنت إلى الأبد. أودعك بقبلة، وأرى عينيك خلف الزجاج تنتظرانتي، زواجاً مارونياً لا رجعة عنه.
- وإذا اختلفنا؟
- عليك أن تكوني امرأة مطيعة.
- وإذا كنت على خطأ؟
- تغفرين..
- وإذا كان الخطأ كبيراً؟
- نصرين.
- وإذا نفد الصبر؟
- تريدين زواجاً آخر؟
- أريد زواجاً معقولاً..
- نذهب إلى قبرص، زواجاً علمانياً بعيداً عن المسيحية والإسلام وكل الأديان التي أنزلت.
- وحين تحط الطائرة على أرض لبنان يتحول الزواج العلماني إلى زواج طائفي ونكون مثل الذي لم يذهب إلى قبرص ولم يخرج من بيروت.

- كيف؟ تكونين زوجتي والعقد شاهد على ذلك.
- ولحظة يهبط طفلي الأول أقرأ على هويته: المذهب مسيحي.

- بإمكان الطفل أن يختار ما يريد. المسيحية. الإسلام..
- تريدين أن أترك له دينين ودفعة واحدة؟
- ماذا أفعل؟
- أقول مازحة:
- لماذا لا تعتنق الإسلام؟
- الإسلام!
- الإسلام.
- كيف؟ إنك تضعين سداً في وجه طموحي.
- كيف؟
- كيف! أنت تعرفين الدولة وفرص العمل.. ثم كيف تريدينني أن أعتنق الإسلام في الوقت الذي ترفضين أنت فيه اعتناق المسيحية؟
- أنا لا أريدك أن تعتنق الإسلام ولا أود أن أعتنق المسيحية ولا أحب لطفلي أن يختار بينها.
- نتزوج وبعد ذلك.
- يقبل أحدهما الآخر، وبعد ذلك..
- متعصبة.
- أنا لا أحب أن أرمم ورقة من هنا وحجراً من هناك، أريد لطفلي أن ينتمي إلى وطن لا إلى طائفة، إلى وطن حقيقي

* * *

يأتي ويذهب، ويحمل لي صمتاً ثقيلاً، أحمل له تساؤلاً، علامة استفهام وسع وجهه.

يحكي عن الغرب المزدهر.
أحكي عن (أي ذر)
بيدي اعجابه بحضارة الرجل الأبيض.
أبدي اعجاي بشورة الزنج والثوار الفلسطينيين.
أعرف أنه يريدني، صرت أعرف كيف يريدني، ظللاً تحت ظله، شعر أشقر يغمره ويمشي، بيت في المتن وشجر الحور والشتاء من خلف الزجاج.
أسأله عن العالم، البلاد الغربية والبعيدة، يد واحدة ومتأسكة فرجها ونقف، أريد أن أكون إلى جانبه، أن يكون إلى جانبي، إلى جانب البلاد إلى.. شعب واحد. حدود واحدة، أي معنى لأي مطر وأنت تنظر من خلف الزجاج؟

* * *

صبي أسمر وقتاة، عينان وشعر على العينين، بعدت الزيارات، قلت. ولم يبق غير شعرة معاوية، نخيلة وواهنة، ذهب كل شيء، قبضة الياسمين والابتسامة الطويلة واليد على اليد.

بيروت ١٩٧٧

دار الآداب

سلاسل

دار الآداب للصحف

- غنوا يا أطفال (١٠ أجزاء) للاستاذ سليمان العيسى
- شعراؤنا يقدمون أنفسهم للأطفال (١٠ أجزاء)
- سلسلة «صباح» للاستاذ زكريا تامر
- قصص مختلفة
- تراثنا بعيون جديدة لمجموعة من الأدباء
- اجمل قصص الاطفال في العالم

دار الآداب شارع البازمجي، بناية مركز الكتاب، ص.ب. ٤١٢٣ تلفون ٢٣٤٨٢٢ ٣٠٢٩٨٦

أَ وَأَنْتَ عَبْدُ اللَّهِ ؟ !

أحمد عز الدين



اقتربنا منه ،

لامسناه ،

حين تفجرت فينا الينابيع الخفية ،

لم نقل شيئا ،

ولكننا نزلنا الشارع المرصوف بالخوذات والعربات ،

نبحث عن بقايا منه ،

في صهد الحرائق ،

والدم المنساب فوق حصى الطريق ،

وتحت أحذية الجنود .

نعد أيدينا ،

نفتش في أصابعنا عن العلم الذي تتفتت الألوان فيه ،

وتستحيل خيوطه ،

بقعا ممزقة ،

على ساحات مصر .

نعد أيدينا ،

وهم بين القنابل .

يحصدون القمح تحت جلودنا

ويطاردون أريجه ،

بينادق الصيد العتيقة في مياه النيل .

والساحات يخرج من حناجرها الهتاف .

يصير فوق رؤوسنا .

سقفا ،

من السحب الثقيلة والدخان .

أوانت عبد الله ؟ !

نقتسم الرغبة الاسمر المثقوب بالرشاش ،

ثم نلم لحما دافئا .

فوق الرصيف .

مشت عليه حوافر الخيل الثقيلة

منذ أعوام .

ونسلم أنفسنا لشقوق مصر .

أوانت عبد الله ؟ !

منذ متى تركتك واقفا بملابس الميدان .

فوق رمال سيناء البعيدة ،

والطيور تعض في دمك الذي غطى العلم .

الان تقتسم الحوارى جوعها ودموعها ،

ويعود طير احمر المنقار من سيناء ،

يحمل اخر الشهداء ،

ملفوا بطلقته الاخيرة ،

والجنود يعاودن الحفر ،

في جسد الجبل .

أوانت عبد الله ؟ !

لا سيناء اعطتني مفاتيح الدخول الى براريها الرحبية،

بعدما اعطيت من دمي الثمن ،

ولا الذين استعمروا قلبي ،

وداسوا فيه ورد الحلم ،

ردوني الى اهلي . قتيلا او بطل !

الان نقتسم الرغبة الاسمر المثقوب بالرشاش ،

ندخل في حوارى مصر ،

اطفالا حفاة ،

يقذفون عساكر السلطان بالاحجار ،

يقتربون من ابائهم في الحلم ،

يحتطبون في الشجر البعيد ،

ويوقدون النار ،

في طرقات مصر ..

رومانس ...

وتلفت الاعداء حين سمعت اغنية
تنز ، ومن قم اقم تجمعت الاغاني
صارت صليبا آخر
وتلفت الاعداء حين سمعت صوت دماهم
يعلو ، ومن جرح لجرح
صارت دماؤهم صليبا آخر
واذا رأيت ، رأيت تحت رمادها :
بيتا يواصل في المساء حريقه
قططا تعض صفارها ، وتموء بحثا عن ملاجيء
كلبا يشم بنادقا ، ودما ، ويقلب خوذة ،
صمت يرين على المكان
عرضا نظرت ،
فاذا المدينة حقل صلبان
لا ينتهي الشجن
الا مع الفجر
حتى تصير الوطن
مركبة تجري
عبر طريق المحن

بغداد

بين نهرين ولدنا
فوق ارض الملكوت
كتب الحب علينا
فاضاء الحزن في كل البيوت
بين نهرين ولدنا
بين نهرين نموت

القادمون من الشوارع يحملون مغائن الموت الجميلة
وضعوا حقائبهم على ابواب بغداد ،
وراحوا ينفضون غبار زناناتهم ،
ويحدقون بموتهم في الواجهات
القادمون الى المدينة من براريها ،
يحثون الخطى في موكب ،
وعلى « نيون » السينمات
يتجمعون ، ويقراون مراني المدن القتيلة

مدن على الصلبان تنزف اهلها
والكبرياء يسيل من قمها
وتسقط من قم الموتى الاغاني

نبيل ياسين

الشعر الجديد في الجزائر بين التواتر

ولآفاق المستقبل

الدكتور حسن فتح الباب

وسوف أعرض بادية ذي بدء للحوافز التي وجهتني إلى تحديد موضوع هذه المحاضرة، وأهم الأفكار التي اتخذها قاعدة نظرية لرؤيتي لقصيدة الشعر الجديد من حيث وظيفتها، وجذورها، وعلاقتها بالحياة وبالمجتمع وبالعالم، وحدودها، وموقعها من حركة التاريخ، وأدواتها.

لماذا الشعر الجديد؟

اخترت قصيدة الشعر الجديد في الجزائر لتكون موضوعاً لبحثي انطلاقاً من يقيني الثابت بأنه - أعني الشعر الجديد - هو شعر الحاضر وشعر المستقبل معاً. أما المستقبل البعيد، فإن كل شيء في تحول، فالماديات تؤثر في المعنويات ثم تتبدلان التأثير، بمعنى أن العلاقة جدلية، والماديات بالضرورة لا تثبت على حال. ومن ثم لا جدال في تغير مضامين المعنويات وأشكالها ومن ذلك الشعر. ولا ينفي ذلك أن هناك عناصر مشتركة بين الشعراء والفنانين بصفة عامة في كل الأزمنة والأمكنة. وهي ما نطلق عليها الحس الإنساني الذي يشكل نظرة هؤلاء المبدعين للمجتمع وللعالم. ومثل ذلك الاشتراك في الدفاع عن حقوق الإنسان في الحياة والحرية والعيش الكريم والعدالة وغير ذلك من الأهداف التي تنشدها البشرية عبر مسيرتها الطويلة المتشعبة وكفاحها المستميت في سبيل حاضر أفضل من الماضي وغد أفضل من الحاضر. ذلك قدر مشترك مقوم بين الفنانين الكبار في كل وطن وفي كل عصر. ولكن الرؤية تختلف بالضرورة من عصر إلى عصر، لأن تلك المعاني المثالية العامة متطورة هي أيضاً. فمضمون الكفاح ضد الاستغلال وأشكال هذا الكفاح تتغير لأن القواعد المادية الأساسية تتغير، وكل فنان يعبر عن واقعه وله رؤيته المستقبلية التي يحاول من خلالها التأثير والتغيير.

فالعلاقة من المبادئ الثابتة إذا نظرنا إليها بحسبانها هدفاً إنسانياً عاماً منذ الخليقة الأولى ونشوء الصراع، ولكن هذا الثبات نسبي، لأن مفهومها يتغير من عصر إلى عصر طبقاً للمراحل التاريخية التي مرت بها البشرية. فالعلاقة في الفكر البرجوازي مثلاً غيرها في الفكر

حينما قدمت في خريف سنة ١٩٧٧ للإقامة المؤقتة في جزائر الثورة لاجئاً بفكري وقلمي، سئلت - في حوار صحفي للنادي الأدبي بصحيفة الجمهورية - عن رأيي في انتاج شعرائها فأجبت أنني لا أملك المعطيات الكافية لتكوين هذا الرأي بسبب ضعف الجسور الثقافية التي تربط بين المشرق والمغرب العربيين بصفة عامة. واليوم، بعد انقضاء ثلاث سنوات في شمع عبق التراب الجزائري، وتهدج الصدر بالأنفاس الحار حولي، والمشاركة حيناً في النشاط الثقافي، ومتابعتي كثيراً من القصائد المنشورة لشعراء هذا الموطن العربي الثائر، وتوفري على دراسة بعض ما صدر من دواوين، أحسبني قادراً على أن أقول كلمة في هذا الموضوع.

وأود أن أشير بادية ذي بدء إلى أنني لست بالناقد المتخصص أو المحترف، وإن كانت لي دراسات ومقالات أنشرها منذ سنوات في شأن تصويري للشعر. ولكني أصدر هنا عن خبرة طويلة بفن الشعر نظرية وممارسة بصفتي منتجاً ومتذوقاً ومحللاً له في آن واحد، وعن مطالعات لكثير مما كتبه الباحثون والنقاد العرب والأجانب من شتى المدارس بقدر ما يسعف الوقت والطاقة. ومن الطبيعي أنني أطلق من رؤية خاصة للفن الشعري، رؤية تنبع من اتجاهي الفني والأيديولوجي معاً. ومن ثم تختلف مع رؤى أخرى اختلافاً قد يبلغ حد التناقض. ومع ذلك فإني أزعم أنني أبني هذه الرؤية على حقائق أصبح معظمها مسلماً به من الكثرة الغالبة من المهتمين بالشعر نقاداً ودارسين ومن الشعراء الطبيعيين في عالمنا العربي.

إن ما أقدمه إذن هو عمل متواضع وشخصي بقدر ما هو موضوعي، أي أنه تأمل يقوم على البحث العلمي والتفكير في ضوء الواقع والمتوقع والمنشود لشاعر وأديب عربي عايش الشعر في الجزائر خلال مرحلة بالغة الأهمية وحاول أن يتفهمه. وليست لدي بالطبع نية تقديم الدروس لأحد، فقد انقضى عصر الوصاية الأبوية، وإنما هي مجموعة من الآراء والأفكار التي كونتها والتي هي أقرب إلى محاور أو رؤوس موضوعات تصلح لإدارة حوار ديمقراطي علمي حولها كم نحن في حاجة إليه في الأونة الحاضرة حتى تعطي شجرة الشعر ثمارها المأمولة.

الزمن. على الاستمرارية في حمل لواء لا شيء وراءه سوى المصلحة الشخصية وحب الذات.

ونحن اليوم في عصر هو غير عصر الخليل، وبين العصرين ذهبت أجيال وجاءت أجيال. والتطور الطبيعي للأمة يقتضي التفرد بالصورة التي تمثل بصوات الجيل وتميزه عن غيره من الأعمال.. والشئ الذي نلاحظه هو أن الشاعر العربي لم يذهب بعيداً في تطوير العروض إذا علمنا أنه لم يتجاوز تنوع التفعيلة التي هي قانون تركة الخليل. فإذا لو أن شاعراً تجاوز هذا العروض إلى ابتكار موسيقي جديدة للشعر؟.

أقول إن خصوم الشعر الحر يتهمون أصحابه بالمرق عن الدين والقيمة مستعدين عليهم بذلك السلطات والجماهير وهم يعلمون أنهم مفترقون. فمن الذي يحمل من الشعراء هموم الأمة العربية الآن؟ من الصوت المميز المعبر عن الجرح الفلسطيني وعن بطولات المقاومة في الضفة الغربية وفي الجنوب اللبناني وعن مجد الشهداء؟ من يكشف الزيف والقبح والعار في مستنقع النظام المصري المرتد؟ من الذي يرصد ويعجل بالخاض الذي يعيشه الآن العالم الثالث والفئات الكادحة في كل مكان؟ ومن الذي يتغنى بالإنسان الجديد على مشارف الأفق؟

إن الكثرة الغالبة والأقوى تأثيراً من هؤلاء الشعراء هم الذين كتبوا ويكتبون القصيدة الجديدة نسيجاً وشكلاً ومحتوى. إنهم السياب وبلند الحيدري وسعدي يوسف والبياتي ومحمود درويش وسميح القاسم ومحمد علي شمس الدين شاعر الجنوب اللبناني وعلي كنعان ونزار قباني في بعض قصائده ورفاقهم في الوطن العربي - أيمن أن يدرج هؤلاء جميعاً مع أعداء العروبة والإسلام وهم أشد أبناء العرب حرباً على أعداء العروبة والإسلام: الامبريالية والصهيونية والعنصرية والرجعية، وإذا كانوا كذلك فمن هم الموالون إذن؟ إن التبرير الوحيد لادعاءات خصوم الشعر الحر هو أن شعراء القصيدة الجديدة يؤمنون بالاشتراكية، وأن «المدعين العموميين» يرون الاشتراكيين أعداءً للعروبة وللدين وجوايس للاستعماريين القدامى والجدد وللإسرائيليين!

أقول للإخوة المسلمين سيف الاتهام القاتل: لو كان أبو تمام أو ابن الرومي حياً بيننا اليوم لكتب قصيدته شعراً جديداً. لقد جدد كلاهما في أسلوبه الفني، أما احتفاظهما بالإطار التقليدي المتوارث فلأن المسافة بينهما وبين ذلك الشعر العمودي كانت قصيرة كذلك، فإن شعرنا الجديد - حين تجاوز هذا الإطار بعد أكثر من ثلاثة عشر قرناً تطور فيها التاريخ الإنساني - لم يبدأ من فراغ وإنما سبقته تجارب في التجديد من حيث القلب نجدها عند أصحاب الموشحات الأندلسية ثم عند بعض الأدباء الرومانسيين الأوائل في مصر ونحس منهم محمد فريد أبو حديد وعلي أحمد باكثير اللذين عدلا عن النظام الخليلي واكتفيا بوحدة التفعيلة كما يبدو في بعض مشاهد أو مقطوعات من المسرحيات التي ترجمها أبو حديد عن شكسبير.

إن الفرقة الهائلة التي أصابت سقف الكون وأرضه في الحرب العالمية الثانية قد غيرت جُل المفاهيم والموازن السائدة، ونشأ عالم جديد استحدث له مضامين وأشكالاً تناسبه بعد أن تداعى عالم ما قبل الحرب، وعصرنا الراهن يتسم بحضارة جد متميزة ومتطورة في العلوم والفنون والآداب والفلسفات لها رؤاها وإيقاعها الخاص، فلينظروا إلى فن المعمار والبناء... إلى الموسيقى إلى الرسم وغيره من الفنون التشكيلية وإلى التصوير السينمائي والإخراج المسرحي والقصة بأنواعها والرواية والمسرحية... لقد تغيرت جميعاً.

لوحة الجرونيكا التي أبدعها بيكاسو مصوراً مأساة الإنسان والحضارة في الحرب وبشاعة الطغيان من خلال أسلوبه السيريالي المتفرد

الاشتراكي، والحرية وغيرها من الحقوق والقيم كذلك. وعلى هذا. لا يمكن القول بأفضلية المتنبي بل المعري نفسه على شعراء عرب عصريين يعبرون عن هموم شعبيهم في عالم اليوم. بل إن المفاضلة مرفوضة أصلاً، لأن كلا منهم محكوم بزمانه مهما كانت له رؤية مستقبلية، ومحكوم أيضاً بموطنه وبموقعه من هذا الوطن. وتأسيساً على ذلك، فإن كلا من العبقريّة أو الخلود نسي أيضاً نتيجة للقيّد أو - على الأصح - الإطار الزمني أو المكاني. ولكننا نطلق هذه الصفة مجازاً على الذين تحطوا من زمانهم حدود واقعهم السيء وضغوطه فأسهموها في تغييره من خلال التركيز على كشف المقايح، والتبشير بيلاد العنصر النامي الجديد، والمعاونة على سرعة هذا الميلاد.

لهذه الأسباب التي تدخل في نطاق القوانين العلمية وُجد الشعر الجديد وبقي وسوف يستمر، لأنه وليد طبيعي للعصر يلي وجوده حاجة أساسية في نفس إنسان هذا العصر لا يشبعها الشعر القديم. فهو ضرورة على حد قول الفنان الشاعر الفرنسي كوكتو، وهو معنى يقترب - في تفسيرنا - من فحوى مقولة نقادنا القدامى «الشعر ديوان العرب». ولقد أثبت شعرنا الحديث مضموناً وشكلاً جدارته منذ كتب بدر شاكر السياب قصائده الأولى في أواخر الأربعينات. ولا يُعقل بعد تجربة نشأت كانيشاق الأمطار من السحب الثقيل وانجاس المياه من الينابيع. وبعد نضج هذه التجربة التي بلغ عمرها الآن أكثر من ثلاثين عاماً - لا يُعقل أن يجيئنا اليوم من يشكك في هذا الشعر وهو ظاهرة من ظواهر العصر، ولا سيما في الوقت الذي فرض فيه نفسه لا على المستوى الوطني والإقليمي فحسب، بل على بعض المستويات العالمية، وما زال يتقدم لاقتحام المزيد من الافاق.

ومن المؤسف حقاً أن خصوم الشعر الجديد يجاربونه بادعاءات يستغلون فيها العقيدة الدينية ويتباكون على الانتفاء الوطني والقومي، ويصلون من ذلك إلى حد اتهام أصحابه بالمرق والخيانة وهم يعلمون في قرارة نفوسهم أنهم غير صادقين وإن كان هنالك من ينساقون معهم عن غير وعي وبتأثير روايب كثيرة لم يحسن المثقفون التقدميون عرضها وشرحها وتحليلها. وفي هذه الادعاءات يقول الكاتب الجزائري الأستاذ مهدي لزوم من مقال بصحيفة الشعب منشور بتاريخ ١٣ يناير ١٩٨٠

(مسألة معارضة الجديد ومناصرة القديم هي مسألة قديمة تتجدد في البلدان المتخلفة التي لم تجد المنطلقات الأكثر فعالية في مجال اتصال الإنسان بواقعه عن طريق تراثه ومقومات شخصيته.. وإذا رجعنا إلى الماضي نجد أن فكتور هيجو يوم صدرت له «البؤساء» قامت القيامة وتساءل معاصروه من المفكرين والأدباء ومنهم فلوبير عن سبب نزوله إلى دنيا الرعاع واللصوص والمشردين. كما أن كتابات جبران خليل جبران في زمنها مُنعت تداولها في بعض البلدان العربية. وكتابات الشابي أيضاً ارتسمت حولها أكثر من علامة استفهام وتعجب... ويوم رسم الفنان الفرنسي كوري العمال والفلاحين في وضع يكتك أن تشم العرق من أجسادهم مُنعت أعماله من صالون الخريف الذي كانت تقيمه باريس سنوياً.. ومرت الأيام وكشف التاريخ أن هذه الكتابات والأعمال تدخل في إطار الإبداع وليس في دائرة «البدع»).

ويضي الكاتب في استدلاله فيقول: (لا شك في أن لكل متعلم هذه الخلفية التاريخية، فكيف تكون له الشجاعة الكافية للدخول في نقاش يفتقد إلى الأسس والموضوعية التاريخية؟! والطريف في الأمر أن العجز في التوصل إلى فهم العصر يلبس عادة ذلك اللباس الفضفاض المنسوج من خيوط القومية، والوطنية، والشخصية، والسلفية، وغيرها، واللعب على العطف العميق على الأمة يساعد «المتقاعدين» ومن خلفهم

مفجراً حتى العمق حزن المتلقى لمنظر الدمار القطيع الذي صبته طائرات النازية الهتلرية المتعاونة مع دكتاتورية فرانكو أثناء الحرب الأهلية الأسبانية ١٩٣٦ - ١٩٣٩ على قرية جرونيكا الأسبانية الآمنة الوداعة فلم تبق عليها دياراً. ألم تكن هذه اللوحة تمثل انقلاباً في الأسلوب التشكيلي المتبع منذ عدة قرون؟ ومع ذلك هل ينكر أحد أنها من أعظم الأعمال الفنية على مدار تاريخ الفنون وتعدد مدارسه؟ كذلك لوحات سلفادور دالي تكاد تكون عند النظرة الأولى مبتوتة الصلة بما قبلها في مجال التدرج الفني التشكيلي، ومع ذلك هل ينكر أحد قدرها في الأعمال الإبداعية؟ إن السريالية عنده وعند بيكاسو لم تكن عبثاً وقد انبثقت من واقع الإنسان والعالم في أوروبا بعد الحرب العالمية حيناً وجد ذلك الإنسان أن تلك الحضارة الغربية بكل عظمتها وإنجازاتها لم تستطع أن توفر له حتى أبسط الحقوق وهو حق الحياة، وإن إنجازاتها لم تستطع أن توفر له حتى أبسط الحقوق وهو حق الحياة، وإن تلفظ الباطل من أحشائها. فإذا كان الواقع كذلك فلا بد من نظرة أخرى، نظرة فوق هذا الواقع الذي سقط كله تحت عجالات الحرب، فكانت السريالية وكان فنانوها، وكان أن أعطى ذلك المذهب قطرات ندية لروح الإنسان الظام.

فإذا أتينا إلى العلوم الإنسانية وجدنا أن ثمة تحولات مذهمة أصبح مسلماً بها، وقد أعانتنا على كشف الكثير من خبايا النفس البشرية. فليس عبثاً هنا أيضاً ولا شططاً أن يدخل أسلوب «تيار الوعي» - الذي كشف عنه فرويد - في الرواية والقصة والسبنا وفي الشعر. إن العالم كله في تحول وهل يمكن القول إن مفهوم السلام نفسه في عصرنا أو مفهوم الحرب هو مفهومه في القرن الماضي فقط، فكيف بالقرن الأول؟ إن إيقاع عصرنا جد متميز ومختلف عن جميع العصور، مثلما يختلف كل عصر عما قبله. والتغيرات النوعية في بنية عصرنا هذا تتطلب تغيرات وتحولات في وسائل التعبير عنه حتى تتكيف معه فنستطيع العيش. فالثورة العلمية هي الوجه الأول لعصرنا، أما الوجه الآخر فتمثله قوى الثورة على مختلف المستويات الإنسانية، ابتداءً من الثورات الاجتماعية ومحاولات تغيير النظم السياسية والاقتصادية، وانتهاءً بالثورات في الفكر والعلوم الإنسانية والفنون.

إنه التجدد الذي تتجسد الحياة دونه وتقف عجالتها. والتجدد لا يحدث التطور إلا من خلال محاولات ومغامرات لأصحابها فضل الإرادة، إرادة الكشف عن المجهول، فرما كان الأفضل، إرادة تغيير الواقع الذي لا مفر من تكلفه ونعفته إذا لم تصب في جدوله مياه جديدة فإذا أخفق هؤلاء الرواد فلا ضير، فقد ينجح آخرون ويشقون طريقاً أكثر تمهيداً للمسيرة. فلماذا نقف في وجه المحاولات الكاشفة طالما كان الحافز عليها الرغبة في الإبداع أو الخلق الذاتي وبالتالي خدمة الإنسانية؟ خطوة تتعثر وأخرى تتقدم، والمحصلة النهائية هي التقدم بعد الانحرافات والتذبذبات.

وهناك مشكلة كامنة في فهم التقليديين للشعر، فهم ما زالوا غير مدركين أولاً يريدون أن يدركوا أن مفاهيم الثقافة والأدب والفنون وهي وسائل تحريك الوعي الإنساني قد انتقلت إلى حقول جديدة طالما أن كل شيء حولنا يتغير ويتحول بسرعة. فلم تعد القوالب والأطر والصيغ القديمة المتوافرة بالأدوات القادرة على استيعاب هذه التغيرات وبالتالي هضمها حتى تسير روح العصر ثم تنطلق منه إلى عالم جديد. والشعر الجديد هو الأداة المطروحة ملء الفراغ وتقديم البديل المناسب، وهو قد أثبت قدرته وفاعليته في التعبير عن الواقع وفي تكوين الأفق المستقبلي.

وحين يقول قائل: إن القصيدة العمودية يمكن أن تستوعب كل تحولات العصر اجتماعياً ونفسياً تحجب بأن الشكل والمضمون وحدة واحدة، بمعنى أن المضمون يتخذ شكله الموائم، ومن ثم يختلف الثاني بالضرورة إذا اختلف الأول. والدليل على ذلك أن الشعر العمودي في كثرته الغالبة يبدو في الوقت الراهن بين سائر الفنون وخاصة القولية كما لو كان كائناً غريباً أتى من كوكب آخر، ويختلف عن المخلوقات العصرية. فقيمتها الحقيقية أنه جزء عزيز من تراثنا يجب أن يحافظ عليه، ولكنه ليس قرآناً حتى نخشى أن نمسه بلمسة تغيير فنتخلى عن بعض عناصره التي لم تعد تلائمنا ونحتفظ بالعناصر الأخرى الحية لأنها ما زالت تلائمنا، وتلك هي عملية التطوير.

وإذا قيل إن الشعر الجديد قفزة على النسق المألوف وحلم يسبق الواقع، وما زال القديم هو الذي يطرب الأغلبية، قلنا إنه كذلك وتلك هي ميزته وضرورته في أن واحد، ذلك أن كثيراً من الأعلام والأفكار التي كانت تنعت بالطوباوية لم تعد كذلك اليوم، بل غدت مادة نحن في أشد الحاجة إليها لإحساسنا بأننا بقدراتنا وإمكاناتنا نستطيع أن نحقق الكثير من أحلامنا بل أوهامنا إلى واقع ملموس. ومن خلال هذه النظرة نستطيع أن نقبل أفكاراً جديدة في وظيفة الشعر الجديد.

لماذا الالتزام؟

ليس هنالك شيء اسمه الفن للفن كنقيض لما نسميه الفن الملتزم، والمهافد أو نطلق عليه الفن للحياة والمجتمع. ذلك أنه حتى الأعمال المجردة من المضمون والتي يدرجونها في عداد الفن للفن تعبر بطريق غير مباشر عن موقف، لأن الإيجابية موقف وكذلك السلبية. فالصمت موقف من الحدث أو الفكر المطروح، مثله في ذلك كمثل الصديق أو الكذب في رواية ذلك الحدث وتفسيره وفي نقد هذا الفكر سلباً أو وجوباً. وكل فنان يصدر عن انتاءاته الطبقية ومصادره البيئية ومناخه الثقافية. والقول بنظرية الفن للفن معناه أن الفنان في عزلة كاملة عن محيطه بفكره وإحساسه، وهو أمر مستحيل في الواقع. فلنكل فنان موقف محدد من عصره ومن مجتمعه تفاعلاً أو هروباً، موقف لصيق الصلة به غير منفصل عنه، سواء أكان يعي هذا الموقف أم لا يعي. والفنان الحقيقي هو الذي يمنح الصديق ويمتلك الوعي. بمعنى أنه يتعامل مع واقعه بصدق وموضوعية ووعي. وهو إذ يعيد صياغة هذا الواقع وتركيب جزئياته من جديد عن طريق أدواته الخاصة يلتزم بهذه الشروط.

إن الشعر الذي يستحق هذه التسمية إذن، أي الشعر الضرورة، هو الشعر الذي يحتضن هموم البشرية، ويلتزم بقضايا الإنسان من حيث كفاحه المعاني الدائب في سبيل الحرية والعدالة والكرامة. وتطلعه إلى غد بلا خوف ولا قيد ولا جوع أو استغلال، بلا قبح ولا هوان. وعلى الذي يهيم عشقاً بجمرة الورد والشفق الأرجواني ويبيت الليالي ينظم فيها عقود الشعر، عليه ألا ينسى أن الذي يشغل الناس الآن - وفي كل أوان - هو الدم القاني الغزير والمتجمد على هذه الأرض، لا ورد البستان ولا شفق الأفق الأحمر، وأن ما يؤرق الناس أنهم لم يجدوا بعد إجابة على هذا السؤال: كيف نحقق دم الأطفال ليستمعوا بالورد وبالطعام وبالكتاب؟ كيف نبتئ الأصابع التي تتسلل في الظلام لتسرق أحلامهم بشمس الغد؟ وعلى من يرتاب في قضية الالتزام أن يدرك أيضاً أن الشعراء جميعاً - في كل العصور وعلى اختلاف الأوطان - مدعوون للدفاع بالكلمة عن الحياة وعن الإنسان، عن البراءة والشرف

باللاوعي وهو التراكبات النفسية، ذلك لأن الفن يصدر عن الذات الإنسانية وليس مصدره القوانين الموضوعية.

وما لم يتزود الشاعر بثقافات العصر من علوم وفنون مختلفة فسوف يظل رصيده محدوداً، ومن ثم يبقى أفقه محصوراً كذلك، فيقع أسير ذاته، وشيئاً فشيئاً ينفصل عن حركة عصره، فيتوقع ويتجمد. ولذلك ينبع الشعر العظيم من الجداول المحلية ويصب في النهر الكبير، نهر العالمية. ومهما يتمثل المبدع بيئته، وينفذ إلى عمقها وعمق إنسانها من خلال الجزئيات الدقيقة وتيارها العام، ويصوغ منها رؤيا تلمس وجدان الناس في كل مكان، فإنه يقدم الأبدع والأروع إذا جمع بين هذه القدرة وبين استيعاب فكر العصر الذي يعيشه. كذلك، فإن هذا الاستيعاب يحول دون وقوع المبدع في شرك «الشوفينية» الوطنية الضيقة.

نصيب الشعر الحر بالجزائر
من هذه المفاهيم والخصائص:

إذا كانت قصيدة الشعر الحر في الجزائر قد كتبها لأول مرة أبو القاسم سعد الله وعمد الصالح باويه كما هو معروف، فإنه لا يجمل بنا أن نغفل في مجال التأريخ أنه كان هنالك إدراك لوطأة القصيدة الكلاسيكية ذات الشطرين ورغبة في استحداث تعديلات شكلية في الإطار تعتبر في الوقت نفسه عودة إلى الشعر الأندلسي المسمى بالتواشيح. وربما كان مفدي زكريا أول من كان لديه هذا الإدراك نتيجة تمرسه وتطلعه إلى تجويد أدواته ومطالعته للتراث العربي الشعري، هذا الشاعر المتعدد المواهب الذي يكفيه - رغم موقفه المرتد من بعد دوره النضالي الرائع - إبان ثورة نوفمبر العظيمة ١٩٥٤ - يكفيه في مجال التقييم الأدبي التاريخي أنه - بمقدرة غير منكورة - وصل الجزائر في المغرب الكبير بحركة إحياء الشعر في المشرق. وتمكن عبر مسيرته الفنية أن يطور أسلوبه ومادته حتى نظم قصائد تضارع شبيهات لها عند شوقي وحافظ ومطران ونظرائهم في مصر، وأبي ريشة في سورية، وبشارة الخوري الملقب بالأخطل الصغير في لبنان، وأحمد الصافي النجفي والرصافي في العراق.

والإرهاص أو التمهيد للشعر الجديد الذي جاء على يد مفدي زكريا هو التنوع في القافية، والأهم من ذلك التنوع في وزن القصيدة بمعنى تعدد الأوزان مما يخلخل نظام القصيدة الشعرية المقفلة، ويُعد ذلك خروجاً على العمود المتوارث الذي قننه الفراهيدي. كما يُعدّ عودة متطورة إلى شعر الدوييت والموشحات في العصر الأندلسي، ذلك النوع الذي لمع حيناً ثم انطفأ، فكان نقطة تحول لم يُقدّر لها أن تفيض لتصبح تياراً يكسح التقليد ويرسي الجديد. وكانت رغبة مفدي زكريا في نظم أناشيد ثورية تتوافر فيها - لغةً - السهولة في اللفظ والعبارة، و - معنىً - إثارة الحماسة، ونغماً - الإيقاع أو الجرس غير الرتيب - كانت هذه الرغبة هي التي حفزت الشاعر إلى العدول عن الإطار النمطي الذي رآه في البداية أوفى بالعرض. وتلك نقلة في الشعر الجزائري لها شأنها فضلاً عن دلالتها على أن الموضوع الشعري يتخذ قلبه المناسب وهو ما يعبر عنه بوحدة الشكل والمضمون.

إن الأمانة التاريخية فضلاً عن الدراسة الموضوعية تقتضيان أن نشير إلى دور مفدي زكريا في ذلك الوطن المريق من العالم العربي الذي ينتمي إليه الشاعر، مثلما استقرّ لدى الباحثين أن بداية التغيير أو التجديد في المشرق جاء على يد أبي حديد وباكتير. وحسبنا أن نور

والشجاعة، عن الخير والجمال.

فالتزام الفنان ليس ترفاً ولا دعوة أو بدعة محدثة، لأنه لا يمكن الفصل بين الفنان وقلب الإنسان، بين الفنان وضمير العالم، بين الفنان ودوره الطبيعي، ونظرة واحدة إلى أكبر الشعراء في القرن العشرين تكفي للدلالة على أن الشعر الملتزم هو الشعر العظيم. إن هؤلاء هم ناظم حكمت، بابلونيرودا، لوركا، إيلوار، أراجون، وكلهم كبار لأنهم فنانون ملتزمون يثقلون في جملتهم الواقعية الاشتراكية. ويكاد ينطبق ذلك أيضاً على سائر الفنون.

وإذا نركز هنا على رسالة الشاعر، فلأننا في غنى عن القول بأن القيم الجمالية، أي ارتفاع المستوى الفني، مفترض لا جدال حوله فيستوي في اشتراطه المدافعون عن الالتزام والمناهضون له، وليس الأولون بأقل من الآخرين في ذلك، لأن الفن الجيد هو الموصل للمضمون الجيد. ولا شعر بلا عبقرية مهما بلغ سموه في القصد، كما أن الالتزام نقيص للإلزام، لأنه ينبع من ضمير الفنان وإحساسه بمسئوليته وليس يُفرض عليه من السلطة، فقد انقضى إلى غير رجعة عصر الفنانين الأقيان والإماء وكتبة السلطان في بلاط الملوك وقصور الإقطاعيين.

الشمول الإنساني

من تحصيل الحاصل أن نقول إن المهوبة المتوسطة لا تصنع شاعراً كبيراً وإن كانت بالعقل والمثابرة تستطيع أن تقدم شاعراً. أما الذي يصنع الشاعر الكبير فهو القدرة على العطاء الفني الخصب الخلاق، وهذا العطاء لا يمكن أن يكون كذلك إلا بتلاحم الشاعر مع شعبه والارتواء من ينابيعه أو ما يطلق عليه التراث في عناصره الحية، ومن المصادر الفكرية والفنية العالية المتقدمة، وذلك بالضرورة إلى جانب الموقف الإنساني الشجاع. لقد غدا عالمنا قرية صغيرة، بل إن الشعراء الكبار منذ كانوا في قديم الزمان يدركونه كذلك لأن الإنسانية واحدة في صراعها من الشر وطموحها إلى الخير. وعندنا المعري: أوليس هو

القائل:

مُلِّ المقام فكم أعاشر أمة

أمرت بغير صلاحها أمراؤها

ظلموا الرعية واستجازوا كيدها

وعادوا مصالحها وهم أجراؤها

وعندهم داتي وشكبير وغيرها نماذج بارزة للتدليل على نظرة الشعراء الكبار إلى الإنسانية كوحدة واحدة. وهذه النظرة الشمولية لا تتأني بالحس المرفه وحده، وإنما يادراك طبيعة المكان والزمان اللذين يحتويان الشاعر وخصائص الناس الذين ينتمي إليهم، وتحليل الأشياء والأحداث التي تجري في العالم بنظرة معمقة، والربط بين الوقائع التي يجيل لدى النظرة السطحية أنه لا رابط بينها. إن الحس التاريخي أيضاً هو ميزة الفنان الأصيل، ومعرفة العلاقة الجدلية بين الظواهر من سماته أيضاً. فالشاعر فيلسوف لأنه يعبر عن رؤيته للعالم وللإنسان، تلك الرؤية التي بلورها من خلال بحثه عن جوهر الحقيقة، فهو مركب من الوعي واللاوعي، من العلم والإدراك ومن الحدس والشعور. وهو منار الصفاة المثقفة. ألم يقل الشاعر أبو العلاء منذ أكثر من ألف عام «لا إمام سوى العقل». وإنما يتميز الشاعر بطريقة استيعابه وبأسلوبه الخاص وأدواته هي اللغة الشعرية. ويبقى الإنسان من خلال العالم، والعالم من خلال الإنسان مادته. ولا تبقى عملياته الفنية عقلانية كما هي عند الفيلسوف والعالم. وإنما يمتزج فيها الوعي كما سبق - وهو عقلائي،

الشاهد الآتي من شعر مفدي زكريا وهو قوله في: «نشيد بربروس»:
يا ثورة التحرير صوفي الحمى
وحرريه من يد الفاصين
اشهدي يا ربى.. واسمعي يا ساء
أنا نثرنا الروح في العالمين

يوم ثرنا كالمنايا

نفندي أرض الجود

أنت.. أنت.. أنت.. يا بربروس.

ومن الطريف في هذا الصدد أن نشيد «أنا ثائر» للشاعر وهو في ديوانه «اللهب المقدس» مسبوق بعبارة «وهو عيّنة من مذهبه الرصين في الشعر الجديد» مما يدل على أنه كان ينشد التجديد ولكن في حدود قد يؤمن بضرورتها. وقد تكون بسبب خشيته من معارضة المحافظين، لا سيما وأنه كان من شعراء جمعية العلماء المسلمين الجزائريين التي أنشأها الشيخ عبد الحميد بن باديس. وقد أقامت دعوتها على أساس إحياء اللغة العربية كمقوم أساس للعروبة والإسلام. وكانت ترى المساس بقواعد الشعر العربي التقليدي مساساً بقضية اللغة.

كما يلاحظ أيضاً من مقدمة الديوان المذكور أنه كان ثمة خلط بين الشعر الجديد وبين الشعر المنشور مما جعل صاحب المقدمة ينزه الشاعر عن النوع الأول، مستشهداً بمقطوعة نثرية رديئة اعتبرها من الشعر الحر، وذلك في سياق المقارنة بين هذين النوعين من الشعر التقليدي والمتطور.

ولكن الخيوط التي تصل ما بين بدايات الشعر الجديد في الجزائر وبين ما تقرأه اليوم لشعراء الشباب الموهوبين من هذا الشعر تظل واهية بسبب اتساع المسافة بينها في البنية لغةً وصوراً وموسيقى وفي الشكل والمضمون والاتجاه جميعاً. ومن ثم يبدو لنا الشعر الجزائري المعاصر أشبه بانفصاف دفعت بدم جديد في عروق كادت تتجمد. على خلاف في ذلك مع الرواية والقصة.

غير أنه مع ذلك هل يمكن القول إن شعراء اليوم في الجزائر، وأخص الذين يكتبون القصيدة الجديدة، هم جيل بلا آباء؟ إن الإجابة هنا لا شك بالنفي، أولاً لاستحالة ذلك منطقياً، فالحاضر يحمل في أحشائه بذوراً من الماضي، وثانياً لأن تأمل هذا الشعر يكشف عن أصول أو منافع ينتمي إليها. ومن المستغرب للوهلة الأولى أن هذه الأصول لم تثبت في أرض هؤلاء الشعراء، بل كانت وما زالت هنالك بعيداً بعيداً في المشرق حيث الآباء الكبار للقصيدة الجديدة منذ أواخر الأربعينات حتى اليوم. أولئك هم الرواد الذين شكلوا كثيراً من ملامح القصيدة العربية الجزائرية، تماماً مثل تأثير مدرسة الإحياء الشعري في المشرق، على يد محمد العيد الخليفة ومفدي زكريا شاعري الجزائر إبان الثورة التحريرية.

ولقد ظلت هذه الأصول المشرقية مستكنة لا تعمل عملها بضع سنين بالنظر إلى امتناع بلوغها الجزائر في المرحلة الأولى، أعني عقد الخمسينات وأوائل الستينات حيث كان الشعب كله مجنداً للثورة ضد أغنى استعمار استيطاني شرس وحمل السلاح بالضرورة أرباب الكلمة من المثقفين الذين حاربوا في أرضهم واستشهد بعضهم مثل الأديب رضا حوحو. وتحول الطلاب من الجامعات إلى صفوف المجاهدين بالجبال، فلم يكن صوت الشعر يُسمع إلا من خلال الأناشيد الفدائية. وافتكت الجزائر العربية حُرّيّتها في ١٩٦٢ عبر دماء مليون ونصف من الشهداء، فأخذت - وهي تضمّد جروحها - تهيّء للجهاد الأصغر. بيد أن الثورتين الصناعية والزراعية سبقتا الثورة الثقافية مما أذن بتعطيل

المد الأدبي نسبياً على المستوى الرسمي. ولكن المبادرات الذاتية كانت تملك من الإرادة الصلبة ما استطاعت به أن تعوض بعض ما فاتها من المشاركة في الآداب والفنون ومنها الشعر. فشرع الشعراء والأدباء الشباب بكل تعطشهم وحرمانهم يتسابقون إلى تخطي الفراغ الكثيف المضروب بينهم في الجزائر - نتيجة الاستعمار الثقافي ومشاريع الإدماج الفرنسية - وبين مشرق العالم العربي حيث الحضارة العربية بلغتها العريقة وآدابها الحديثة وتراثها القديم، حتى نجحوا في التزود ببعض آثار المكتبات المشرقية ومنها دواوين الشعر الحديث، هذا فضلاً عما يصل إليهم من المغرب أو باريس وغيرها من المدن الأوروبية.

وراح أدباء جيل الاستقلال بصفة خاصة يطّلعون في نهم على ذلك الفيض الشعري القادم من القاهرة وبغداد ودمشق وبيروت تماماً مثلما عكف أسلافهم قبل الثورة على إنتاج شعراء الانبعاث في العالم العربي.

وهكذا نرى أن جيل أواخر الستينات والسبعينات، وهم الذين يرفعون راية القصيدة العربية اليوم بالجزائر وتنشر لهم المجلات الأدبية والدوريات في المشرق جنباً إلى جنب مع الشعراء المشاركة، معظمهم من مواليد ما بعد ثورة نوفمبر ١٩٥٤، وتلك أهم الأسباب التي أدت إلى تأخر حركة الشعر الحر الجزائري بالإضافة إلى العوامل الأخرى التي أشرنا إليها والتي في مقدمتها غربة اللغة العربية والآداب العربي في الجزائر مذ كانت ترزح تحت نير الاستعمار حتى استقلت عام ١٩٦٢، واستمرار انقطاع الجسور الثقافية بين المشرق والمغرب، الأمر الذي ما يزال يشكل عائقاً دون انتشار الثقافة والآداب العربية في الوطن الجزائري.

وفي رأي أن أبناء الجزائر قد اختصروا بمواهبهم وإرادتهم كثيراً من الزمن في مجال القصيدة الحديثة كما فعلوا في ميادين أخرى. ويخيل إليّ أحياناً وأنا أتابع إنتاجهم أنهم يشعرون كما لو كانوا في سباق مع الزمن، وأنهم يحققون فعلاً طموح الدول النامية في تعويض مرحلة التخلف واللاحق بالموكب الحضاري، بل تراودهم أحلام السبق أحياناً. وما هي بين أيدينا نماذج قليلة لهم ولكنها لا تقل جودة عما يقدمه أقرانهم من الشعراء في عواصم البلاد العربية الأخرى حيث أتيحت لهم ظروف أفضل كثيراً من الماضي وما زالت كذلك. إنها حقاً نماذج معدودة من حيث الكم بالقياس إلى المشاركة الذين هم كثرة تبعاً لكثرة بلدانهم مقدمها. ولكن أول الغيث قطر. وهذه القلة في الإنتاج الإبداعي مردها إلى أن كثيراً من كتاب القصيدة المعاصرة الجزائرية ما زالوا يتطلعون من فوق أكتاف رواد الشعر الجديد كما يقول النقاد الإنجليز. إذ يبههم سطوع أنوارهم حتى يكاد بعضهم لا يرى غيرها، ومن ثم يصبح أسيرها أحياناً. وهل ترانا بحاجة إلى أن نذكر أن أعمال السياب الشعرية وفي مقدمتها قصيدة المطر، وأعمال البياضي وسعدي يوسف ومحمود درويش وأخيراً نزار قباني يطالعنا مناخها بل ملامحها في عند ملحوظ من قصائد الشعراء الشباب في الجزائر ونحس بسطوتها ومضمونها عليهم. وإذا كان من الصحيح أن من أسباب التأثير بهذه الملامح الرائعة مشاركة هؤلاء الشعراء الشباب لأصحابها في معاناتهم الوطنية والقومية والإنسانية دون أن يصلوا إلى حد النضج في التجربة الفنية، فإنه من الحق أيضاً أنه كان من الأفضل التعبير عن تلك المعاناة ذاتياً مما ينتج صياغات فنية أخرى أكثر أصالة. وأعني بذلك أن يكون التطور داخلياً لا خارجياً، فيكون بذلك طبيعياً متساوياً. ولعله كان من أثر هذا التطور الخارجي لدى بعض الناشئة أن جاء خطّ غموم متذبذباً، فهو يتخذ مساراً صاعداً ثم ينحدر أحياناً ليضعف القدرة على الإمساك بالموجة العالية. ومن هنا يمكن تعليل ظاهرة

العيون، والسفر في عيون الحبيبة، وفي مسافاتها، تكاد تشكل بصمات بارزة على معظم القصائد التي يكتبها الشباب.

ولا شك أن ما نلاحظه من تداخل المراحل الثلاث التي أشرنا إليها والخاصة بالتجربة الفنية عند معظم الشعراء ناشئ عن عدم امتلاك رؤية محددة نتيجة غياب المنهج الفكري، كما هو ناشئ أيضاً عن ممارسة الشعر من سطح الواقع دون التغلغل في أحشائه. إن أصداء الواقع الجزائري تنعكس حقاً على إبداع شعرائه، ولكن أعماقه ما زالت بعيدة عن نطاق تمكنهم على الرغم من طموحهم. إنهم يسرون على مجرى الشعر العربي ويتجهون إلى تأصيل فنهم، ولكن هذا الاتجاه ما زال غائماً. ولقد قطعوا مسافة طويلة من التجريب كي يصلوا إلى الشكل الحديث لشعرنا المعاصر، ولكن أمامهم مسافات أكثر طولاً ومشفقة لتعميق رؤيتهم لواقعهم ونظرتهم المستقبلية.

وإذا كان التشكيل الفني للقصيدة المعاصرة الجزائرية ما يزال يأخذ طريقه إلى الاكتمال وفقاً للمراحل الثلاث التي ذكرناها، فإنه من حيث موضوعه ومضمونه قطع في نماذجه الجيدة شوطاً بعيداً. فهو رغم إطلاله على مضامين الشعر في المشرق وطنياً وقومياً فإنه نبت الأرض الجزائرية. وهذه الأرض هي ثورة نوفمبر الكبرى ومعاناة مرحلة الاشتراكية بعد الاستقلال، ومن ثم نجد عند أصحاب هذه النماذج أكثر مما نجد لدى المشاركة من موضوعات وأفكار وتأملات ثورية، أو نحن نجد هذه الرؤى الثورية مختلفة عن مثيلاتها في المشرق. إن الشعر الفلسطيني مثلاً له صوته الخاص لأنه انعكاس المقاومة الفلسطينية وعرضها وكذلك يمثل الشعر الجزائري الجيد صوت الجزائر الخاص. فهذا الشعر في حده الأدبي ينبع من الوطن الذي خضبته دماء الشهداء، وهو في حده الأوسط يعني للثورة، ولكنه يتطلع الآن إلى أن يكون شعراً ثورياً. فالأحاسيس والأفكار التي يعكسها مستقاة من هذا الواقع. وليس ثمّة تلك الرومانتيكية الحاملة التي نلمسها عند بعض شعراء العواصم العربية، ولا هذه الجاليات الكلاسيكية الجوفاء من المضمون. فحين الشاعر مركزة على واقعه، وهو يحاول أن يكتب في الوقت نفسه شعراً مستقبلياً يبشر بيلاد مجتمع جديد وفكر جديد. وذلك هو الشعر الثوري الذي ينتمي إلى التغيير الذي يشمل البنية الاجتماعية والتعبير الذي يجب أن يشملها.

فالسؤال المطروح إذن هو هل تحاول القصيدة في الجزائر أن تتخذ لها منحىً جديداً في امتدادها على الساحة العربية كلون خاص يضاف إلى الألوان الأخرى للشعر، فلا تكفي بالوصول إلى مستوى القصيدة الجيدة بعد انتهائها من مرحلة المحاكاة والتأثر، بل تبادر إلى التأثير الفعال على الخط الشعري الحديث، وذلك بالارتقاء مضموناً وشكلاً إلى ما تتطلبه التجربة الحديثة، أي تحاول أن تغوص في الأغوار، أغوار الواقع الاجتماعي وتصور التناقض الكامن فيه، في صياغة فنية تختلف من شاعر إلى آخر ونجد الوعي الكلي والميزان الفكري لدى الشاعر الجزائري الشاب.

إن الشعر الحقيقي هو الذي يحمل عبق زمانه ومكانه في تناغم إنساني عميق وعميم، ومن هنا كان شعراء الواقعية الاشتراكية هم أعظم شعراء عصرنا. ونحن نلاحظ عند هؤلاء أن التشكيل يعنى المضمون ويزيده إضاءة، على عكس الآخرين الذين يمتص الشكل لديهم، المضمون نتيجة لانتهاهم وثقافتهم ومواقفهم ومفهومهم لوظيفة الفن. فإذا طبقنا هذه النظرة على الشعر الجزائري المعاصر وجدناها تصدق إلى حد كبير.

فهناك تراكب من الصور الشعرية مع ضعف الحركة المتمثلة في

الارتداد الجزئي لدى شعراء يكتبون الشعر الحر بالجزائر بدلاً من تصعيد تطوره. أضف إلى ذلك أنه كان من أثر هذا التأثير الإرادي واللاإرادي الذي وصل ببعض القصائد إلى ما يشبه الاستنساخ أن امتدت - إلى حد التغلغل والتداخل - قصائد لبعض كبار الشعراء - مجيدها ورديها - إلى نسخ القصيدة الجزائرية المعاصرة، والمثال الواضح لذلك هو قصيدة [مرسوم بإقالة خالد بن الوليد] ذات الرؤية القومية المحدودة والصوت الرنان. وإذا كانت الصنعة عند نزار استطاعت أن تخفي هذه العيوب فإن ضعفها عند الطلائع الشابة عجز عن ذلك بالضرورة.

تلك إطلالة عامة على خريطة الشعر الحر المعاصر بالجزائر. فإذا حاولنا أن نرتب المراحل الفنية التي مرت بها التجربة الشعرية، في ضوء ما تقدم ومن خلال إنتاج القلة المبدعة التي شبت عن الطوق، واستطاعت أن تشق الطريق الصعب بإرادات مشتقة من صلابة الثورة الجزائرية وبطاقات غنية لم تكن لتغني عنها تلك الإرادات - وجدنا أن تلك المراحل يمكن تحديدها في ثلاث على اختلاف في مدى كل مرحلة بين شاعر وآخر.

أما المرحلة الأولى فهي مرحلة المحاكاة التي ما زالت تلقى بعض ظلالها على قصائد شعراء الشباب حتى الناضجين منهم نتيجة العوامل التي أتينا على ذكرها. والمرحلة الثانية هي تمثل شعر الرواد كواحد من العناصر المكونة لإبداع الشاعر والتي لا تشوب أصالته بمعنى استقلال شخصيته الفنية نتيجة الموهبة والقدرة على التحرر من إسار النماذج الرائدة. وتأتي أخيراً المرحلة الثالثة وهي التفرد أو الخصوصية والتي تختلف عن المرحلة الثانية في أنها تقدم إضافة نوعية إلى حركة الشعر الحر المعاصر، وهي مرحلة ما زالت في دور التكوين والتشكيل.

ومن المفهوم أن تبلور تلك المرحلة رهين بالتخلص النهائي من رواسب المرحلتين السابقتين وتصفيتهما حتى يمكن الانطلاق إلى إبداع قصيدة جزائرية جديدة متميزة.

على أن هذه الرواسب قد تكون أقرب إلى التأثير بالنسق الشعري العام أو اللغة المشتركة التي أصبحت من سمات الكثير من شعراء الشباب الواعدين منها إلى المحاكاة لأنها تعود إلى الجو النفسي والفكري العام المستوحى على الجاهيز العربية والناشئ من التناقض بين واقعهم وطموحاتها، وبين الأنظمة الحاكمة والشعوب المحكومة وما يسببه ذلك من شتى الانفعالات فمن القلق إلى الإحباط ثم الأمل الخافت يعقبه اليأس، ولا سيما أن جل هؤلاء الشعراء ويشاركهم في ذلك بعض كبار يصدرون عن منطق عقلائي ثوري. كما تعود هذه اللغة السائدة إلى الثقافة الأدبية المشتركة.

والظاهرة الضاربة بالحركة الشعرية للشباب أن تلك المشاركة في النسق الشعري العام وفي اللغة والرؤى قد تتسع أحياناً على حاب الخصوصية، فتتداخل القصائد أو تتشابه حتى لا يتبقى لكثير من أصحابها ما تستطيع أن تميز به قصيدته غير اسمه المكتوب عليها وبذلك يزاحم الدخيل الأصل. وهذا النسق الشعري الذي يطبع عديداً من القصائد يتمثل في تكرار مجموعة بعينها من المفردات والصور والتراكيب والرؤى والأفكار وكذلك أساليب التعبير، وكأنهم جميعاً يترامون عطاشاً على نبع صغير وحيد لا ثاني له. فعلى مدى بضعة سنوات لم نلاحظ تطوراً ذا شأن في هذا النسق لدى الكثير من الشباب، بل أصبح أشبه بالتأبؤ الذي لا يجوز المساس بقدسيته، مع أن عبقرية الشعر الجديد تكمن في رحابة آفاقه وتنوع أدواته واستشفافه حركة الواقع المتغير في كل آن. وإن عبارات مثل «الإبحار في مرافئ

المضمون مما يرجع إلى سيطرة الشكل. وهناك أيضاً شجى صادق ولكنه بغير قرار لأن الواقع المتطور يمنح النظرة التفاضلية، ويسري ذلك أيضاً على استخدام الرموز والأساطير وغير ذلك من الأدوات القيمة إذ يضعف أحياناً النسيج العضوي الذي يحقق وحدة الشكل والمضمون.

تلك هي القاعدة العامة، أما الاستثناء فهو بعض نماذج هذا الشعر التي تجاوزت مرحلة الواقعية النقدية التي تقتصر على مواكبة الواقع وتقديمه، وبدأت تدن هذا الواقع في جوانبه السلبية وترسم آفاقاً أو إضاءات للمستقبل من خلال الإدراك العميق للظواهر الواقعية والطبيعية ولجواهر الصراعات القائمة في المجتمع، وذلك على أساس، فهم إنساني حقيقي لشخصية الإنسان الجزائري وقيمه الذاتية. وتلك هي الحدأة التي بدأت تشكل وجه الشعر المعاصر الجزائري. وسوف تنفرد القصيدة الجزائرية بذاتها بين القصائد العربية إذا تحولت من شعر ثورة أي شعر يتجاوب مع الثورة إلى شعر ثوري أي شعر يهيم في تغيير الإنسان، شعر يصدر من جذور الأرض ومن دم الشهداء، ولكنه يحمل نكهة تراثية ملقحة بدم العصر، ومن ثم تصبح رؤيته جديدة متطورة، وتغدو محليته عالمية.

لقد قال يوماً الشاعر العراقي سعدي يوسف إن الشعر العربي سوف ينطلق من المغرب العربي. وإني معه. ويخيل إلي أنه بنى هذه النبوءة

على أساس واقعي وهو الانتفاضة التي تستشعرها في حركة الشعر بالجزائر، وتفاعلها مع الواقع الثوري المتطور. على حين يواجه الشعر في المشرق ما يشبه الأزمة التي تجبره لكي يتخلص منها على أن يعيد النظر في موقعه، وأن يتبصر واقعه جيداً، وأن يهب ذاته للثورة حتى لا يصبح يوماً فيجد نفسه في الركب الخلفي.

وأحسب أن هذه الظاهرة الشعرية المضيئة في الجزائر لن يقدر لها أن تتجذر ما لم يرفدها ينبوع الواقعية الاشتراكية بإتقان وغزارة. وذلك رهين بشيوع المناخ الثقافي الثوري القائم على الموقف الوطني والرؤية التقدمية التي تسمح باستشفاف الزعة قبل أن تتحول إلى ظاهرة وبالتعبير أيضاً عن العلاقة الجدلية بين البنية التحتية والبنية الفوقية. فهذا هو السبيل الوحيد لصهر المعطيات الإيجابية في بوتقة واحدة وعزل السلبيات. ومن طريق هذه العملية يتم التوحيد بين المستويين الوطني والإنساني بصورة متكاملة تهب الكمال للإنسان وتعينه في مسيرته.

حسن فتح الباب

* نص المحاضرة التي ألقاها الشاعر مؤخراً في قاعة الكابري بالجزائر العاصمة بناء على دعوة من وزارة التعليم العالي والبحث العلمي - دائرة النشاط الثقافي.

صَدَرَ حَدِيثًا

عَنْ مَنشُورَات دَارِ الْآفَاقِ الْجَدِيدَةِ - بَكْرُوت

- دليل المرأة الطبي ديفيد رورفيك الطبعة الثالثة ١٥ ل.ل
- الكتاب الذي لا بد منه لكل امرأة في هذه الحياة، لتحيط بالأسباب الجسدية التي صيرتها أنثى.
- علم النفس في حياتنا اليومية سمير شيخاني الطبعة الثالثة ١٥ ل.ل
- سبيلك إلى السعادة والنجاح سمير شيخاني الطبعة الثانية ١٥ ل.ل
- من مضار الفكر العالمي سمير شيخاني ١٥ ل.ل
- الكتاب الذي يضم حكم العالم بين صفحاته.
- قضايا في التحليل النفسي لكبار علماء النفس ١٥ ل.ل

كما يسر دار الآفاق الجديدة أن تزيد إلى سلسلتها السيكولوجية المبسطة والتي صدرت حديثاً:

- موعدك مع الحياة • كيف تؤثر في الناس • علم النفس العائلي
- كن مسالماً لا مستسلماً • دور السيكولوجيا في الكلام

سعر النسخة : ٥ ل.ل

حالات مجنون بين احتمالات النفي والاثبات

محمد الطوبى

الى صاحب « الافعى والبحر »
صديقي محمد زفراف ...

* * *

- ١ -

يمكن ان استعيد الشهقة الاولى .
طقوس الشوق ..

التحام الجسدين ..

الوجع الرائع والحمى العنيفة ..

يمكن ان اتغنى بانهمار الفرح القاتل في رحلة سكر ،

بانتحار العاشق المسكون بالحلم ،

صعود العنفوان المستمر البوح ،

ونار النغم المسفوح في ذاكرتي ..

يمكن ان اشتهي اروقة العطر على نهديك في منتصف
الليل ،

جميع الاحتمالات على خارطة العشق تغطي الدرب
بالضوء ..

وتعطيني جسور الياسمين ...

كل حالات النزيف المشتى ممكنة في موسم الجرح ،
انا طفل

وفي مملكتي كل احتفالات الاناشيد على ارضفة الدهشة
في اوج العناق ..

تنزل الايات من احلى اقاليم الطفولة ..

يمكن سيدتي ان يصعق الليل اشتعال الجرح ،

ان امشي الى موعذك الاخضر مثل الفارس المفتون

يفريه تحدي الحرس الساهر في بوابة القصر ، ويمضي

نحو مقصورة بنت الملك الصاعقة الحسن ..

فأنت امرأة العمر الجميل

وانا سيدتي في آخر الليل ، اغني الفرح القاتل ، او

ادمن حلمي ..

لست ادري اين يسري بي حصان الشبق المجنون ،

انت السكر والاسراء نحو الوجع الرائع ..

كونتك في حلمي اندفاع الخنجر المزروع في خاصرتي ،

فابتسم البدر على بستان جرحي .. سال في ذاكرتي
الضوء

وكان الموسم المذهل ينمو كرزا في سورة العشق ..

التحام الجسدين امتد في الضوء ،

تجاوزنا حدود الزمن الفاصل بين الوهج المنثور في

الاعماق ..

- ٢ -

يحضر الان الى بالي « سبو » مثل ملاك مارس الحب
ونام ..

يحضر الان الى بالي « سبو » ، ايتها الغائبة الحاضرة
التسكن

في الاتي . وفي الياقوت والنار . وتركيب دمي ..

يا امرأة تفتح قلبي وطنا للفقراء

يحضر الان الى بالي « سبو » اني اراه

آية مغزولة من سوسن في دفترتي ، بين رسالات
صديقاتي ،

وبين العبق الدافق في الجرح الذي صلى وصام ..

- ٣ -

... واذا ما سقط العاشق مقتولا ، غدا في حضرة
العشق

شهيدا يدخل الجنة مثل الانبياء ...

- ٤ -

يمكن سيدتي ان استعيد الشهقة الاولى ..

طقوس الشوق ، التحام الجسدين ، الوجع الرائع
والحمى العنيفة

يمكن ان اتغنى بانهمار الفرح القاتل في رحلة سكر ..

بانتحار العاشق المسكون بالحلم ، صعود العنفوان

المستمر البوح ،

ونار النغم المسفوح في ذاكرتي .. اهوالك اهوالك واهوالك

عميق وجمي فيك ..

تناديني اناشيد .. تناديني مواعيد .. تناديني قناديل ،

انا العاشق امشي في اتجاه الفرح القاتل ..

في طقس الاقاليم التي يغسلها الله ، بنور الخصر
والنهدين ..

نور اللؤلؤ الاسود في العينين ، احيا مرة ثانية ..

في تطاريز الاغاني وجنون الشعر المحلول فوق الكتفين ..

الفنيطرة (المغرب)



ازداد انكماشني ، وانسحب البساط من تحت قدمي
حين اصبحت خارج المكتب كان الباب الخشبي الضخم مغلقا بإحكام
تهجيت الكلمات المخطوطة على البطاقة :
مدير الشؤون الادارية
ممنوع الدخول

أنا هكذا . لا أفهم الادارة بتاتا . مضيت اتمشى في الممر الطويل ، حيث
اصطفت ابواب المكاتب ، مطرقا برأسي إلى الارض . امعنت النظر في
رجلي . لم تكونا مفلطحين . قلت : كيف يمكن الدخول إلى هذا
المكتب إذا كان الدخول ممنوعا ؟ فتحت الملف الذي اتأبطه لتأكد من
وجود كل المستندات . مضيت اتفحصها واحداً واحداً . أنا هكذا .
افحص الاوراق الادارية عشرات المرات قبل أن ألج أي مصلحة
حكومية . كان «الشاوش» يطلب من الناس أن يصطفوا واحداً واحداً أمام
باب أحد المكاتب . عرفته من طربوشه الاحمر ولغته . صدقوني ،
فالشواش يمتلكون لغة خاصة . أنا هكذا . ما أن يحدثني احدهم حتى
اعرف أنه الشاوش ، حتى وإن لم يرتد البذلة الرسمية . اقتربت من
الباب كان الشاوش قد نظم الناس واحدا وراء واحد ، فأوقف اولهم
بمحاذاة رتاج الباب الايمن . واقاعد هو كرسيا عند رتاج الباب الايسر .
قرأت البطاقة الملصقة بالباب :

الكتابة

بحثت عن :
ممنوع الدخول

لكنني لم أجد شيئا . قلت في نفسي مخاطبا نفسي : «ابحث يا هذا جيدا
فقد تغفل عن الانتباه إلى شيء ما ، فتكون النتيجة وبالا عليك .
وهكذا يجدونها فرصة لاسماعك ما لا تود سماعه . هيه ! قال الخبيث
عن رجلي بأنها مفلطحتان ، بل وتنتنان ، وشبهني بالوحش . هذا الدب
الايض ذو الوجنتين المحمرتين» ملت منحنيا لأهمس في اذن الشاوش .
اعتدل في جلسته على الكرسي وقرب اذنه الكبيرة من فمي وقد قطب
جبينه وتحولت سحته إلى علامة استفهام كبيرة .

أ . . ؟ ماذا تقول ؟ . . أ . . ؟
- اريد أن اقابل السيد مدير الشؤون الادارية . . .
- اياو ؟ !

لكن الدخول إلى مكتبة ممنوع . فكيف ادخل ؟
وكأنما اصاب الرجل مس من الجنون . تأفف ولوح بيديه في الهواء وخبط
جبهته براحته ، وفتح فمه ليتكلم ثم أمسك عن الكلام ومضى يبحث في
جيبه معطفه عن شيء ما ، لكنه لم يجد شيئا .
هل معك سيجارة ؟

ناولته علبة السجائر فاستل منها سيجارة ، ثم اعاد لي العلبة فأشرت له

قلت :

-السلام عليكم .

ولما لم يرد التحية كما علمنا الآباء في المنازل . والمعلمون في المدارس .
قلت لعل الرجل أصم ، أو أن آخرين قبلي حيوه فرد فاستنفذ كل التحايا
والردود . فجفف ريقه والتصق لسانه باللثة ، فلم يبق له سوى عينين
محمرتين مجهدتين ، وساعة يد ذهبية ، وربطة عنق حريرية . لم أر البساط
المفروش في المكتب ، لكنني ما أن علوته بقدمي حتى ادركت أنه من نوع
جيد ثمين . هكذا أنا ، ادرك كنه الأشياء بلامستها ، حتى دون أن انظر
إليها . خصوصا البسط . البسط ورنين النقود . أنا هكذا . اكون سائرا إلى
عملي ، فتسقط قطعة نقد معدنية من ثقب سروالي ، وما أن ترتطم
باسفل الشارع ويبلغ الرنين أذني حتى اقدر قيمتها دون أن اخطيء . أنا
هكذا . مثلا ربطة العنق الحريرية هذه . أو لنترك ربطة العنق . لتأخذ
مثلا المعطف ، أو القميص أحسن . قميص الرجل هذا ليس من صنع
وطني هذا قميص مستورد . استطيع أن اقول هذا دون أن اخطيء وأنا
مغمض العينين . المسألة بسيطة جداً . مسألة خبرة . أو لنقل خبرة من
نوع خاص . او لنأخذ مثلا القلم . القلم الذي بين أنامل الرجل . . .
نعم ؟

وانتفج الودجان . واحمر الوجه ، وتناثرت حبيبات اللعاب ، وخبطت
اليدان المكتب بعنف ، فتساقطت الاقلام وانكمشت الاوراق ،
فانكمشت وجف ريقه والتصق لسانه باللثة ، فلم يبق لي سوى فضاء
واسع وقبض ريح .

-أنا . . يا سيدي . . أنا . .

-انت . انت ماذا ؟ ألا تحسن القراءة ؟

-بلى . واحسن الكتابة كذلك .

-اذن كان عليك أن تقرأ البطاقة الملصقة بالباب ، قبل أن تداهم المكتب
كالوحش باقدامك التنتة . . المفلطحة . اخرج .

بيدي أن احتفظ بها

-اسمع يا ولدي . هل يمكنك أن تبلغ الطابق العاشر من عمارة دون أن تصعد الدرج ؟

كدت أن اجزم بأن الرجل قد جن لامحالة . لكنني استتجت انهم في هذه المصلحة لا يتحدثون إلا بالألغاز فقلت . لألعب معهم هذه اللعبة .

-ايوا . أجب .

-استطيع أن اصعد في المصعد .

-المهم . هل تستطيع أن تصعد دون استعمال وسيلة ما ؟

بدأت اتضايق . فلأعطه الاجابة التي يبحث عنها .

-معك حق . لا يمكن أن اصعد دون وسيلة .

-هاه

وضحك الخبيث ضحكة الانتصار ، ثم اشار بأصبعه إلى الكتابة أولا .

ثم مكتب المدير ، ففهمت ووقفت في ذيل الطابور .

وأنا الذي يدعي التمرس بالنظام الاداري ؟ كيف تغرب عن ذهني هذه

الحقائق . هذه البذهيئات . لوفتح المديرون الكبار ابوابهم للعموم لما

استطاعوا انجاز مهماتهم الضخمة . سنشغلهم طول النهار بمشاكلنا

الكثيرة . المشاكل . نحن نسمي اي شيء مشكلة . لذلك احدثوا

الكتابة . تدخل إلى الكتابة أولا . تعرض عليهم مشكلتك . يعاينونها

ثم يسمحون لك بالدخول عند المدير الكبير ، ويصرفون عنه اصحاب

المشاكل الصغرى . وأقوها صراحة . اصحاب التوافه . هؤلاء

يصرفون الى مكاتب اخرى . أن تتوقف حوالتك الشهرية سنة كاملة

دون مبرر ، ليست مشكلة كبيرة كما قد تظن . بل ليست مشكلة البتة . هذا

خطأ اداري وسيصلح حتما . وهل هناك من هو معصوم من الخطأ سوى

الله سبحانه وتعالى ؟ أن يظلمك رئيسك المباشر هذه مسألة تافهة . لماذا

تصر على أن تشغل بها ذهن المدير الكبير ؟ المدير الكبير للمشاكل الكبيرة

. هذا هو المنطق الذي نتعالم عن فهمه . أن تعينك الادارة للعمل في

مدينة وجده وتعين زوجتك في مدينة مراكش قضية تافهة . مصلحة

الادارة يا أخي هي التي دعت إلى ذلك . يجب أن نتعلم كيف نقدم

المصلحة العامة على المصالح الشخصية . توافه توافه ، استطيع أن اجزم

دون أن اخطيء أن كل هؤلاء المصطفين في هذا الطابور ، حضروا إلى

هنا بسبب مثل هذه التوافه ، وقد قطع اغلبهم مئات الكيلو مترات

وتغدوا بمجلبات السردين وتجمهروا أمام باب الادارة ساعات في انتظار

وقت الاستقبالات . انا مثلا . أنا حضرت إلى هنا بسبب مشكلة تافهة .

. لكنها رؤوسنا الصلدة التي لا تفهم شيئا . حتى المكاتب ندامها

كالوحوش بأقدامنا المفلطحة .

الحكاية الاولى :

نعم !؟ تسأل لماذا لم تتوصل بحوالتك الشهرية ؟ المسألة بسيطة يا سيدي

. ضاعت بعض الوثائق من ملفك الاداري ، لذلك لا نستطيع أن

نصرف لك حوالتك إلا بعد أن تأتينا بوثائق جديدة بدل الوثائق الضائعة .

نعم ؟ تسأل لماذا وكيف ضاعت ؟ ضاعت يا أخي ، ضاعت . ألا

يضيع الناس اشياء ثمينة . انت مثلا . ألم تضيع في يوم ما بطاقة تعريفك

أو جواز سفرك أو أي شيء له قيمة ؟

الحكاية الثانية :

نعم ؟ ارسلت لنا الوثائق المطلوبة منذ ثلاثة اشهر ؟ لا لا يا سيدي ، ما

زلنا لم نتوصل بأي شيء . ولماذا أنت عجل بهذا الشكل ؟ هل تتصورون

أن للوثائق اجنحة تطير بها إلى حيث تريدون ؟ اسمع يا سيدي ، هنالك

سلم اداري . اتفهم ؟ وثائقك ستصلنا حتما . اذهب واسترح . اتركونا يا

ناس نعمل في صفاء ذهن . كل واحد منكم يريد أن ننجز له ما يريد في

لمح البصر . هل نحن سحرة أو مرده ؟ ثم هل تظن أنه لا شغل لنا نحن

هنا سوى وثائقك ؟

الحكاية الثالثة :

وصلت وثائقك يا سيدي . ألم أقل لك بأنها ستصل حتما ؟ هل تثق الآن

في السلم الاداري ؟ ها هي ذي وثائقك بين يدي . انظر جيدا . ليست

هي نفسها التي ارسلت ؟ لم يبق سوى توقيع الكاتب العام وتتسلم

حوالتك ، بل حوالتك « العفريت » سيتم هذا بعد أن تبدل هذه الوثيقة

. وثيقة واحدة فقط . انظر يا سيدي . أليس من العار أن ترسل لنا وثيقة

وهي في هذه الحالة المزرية ؟ انتم لا تبالون بشيء . تفرشون الوثائق

وتجلسون عليها في ابواب الادارات أو الحدائق العمومية . تذكرون عليها

بأيديكم الوسخة المبتلة بالعرق . تدوسونها بأقدامكم وانتم تتزاحمون

بفوضى لولج المكاتب . . . هل تظنون أن الوثائق مصنوعة من الحديد ؟

انها من ورق . والورق معرض للتمزق و . . . و . . . ثم انها

مكتوبة بالمدد وليست منقوشة بالازميل أو لست ادري ماذا . المداد

يمحى . إنها ايديكم . ماذا تقول ؟! انت محتاط وتصون الوثائق الادارية

في ملف ؟ اسمع . لست مستعدا لأن اضيع معك وقتي في كلام فارغ .

هذه وثيقة لم تعد صالحة ، فأحضر غيرها وارحنا . ثم لنفرض تجاوزا

أنك ارسلتها لنا وهي في حالة جيدة . لكن انظر جيدا كيف اصبحت

الآن . أليس من المحتمل أن تكون قد سقطت من الشاوش وهو ينقلها

من مكتب لآخر ؟ انتم لا تتصورون كيف تصبح ارضية الادارة في فصل

الامطار بسبب اقدامكم الموحلة . المفلطحة . ماذا تريدنا أن نفعل ؟ إنه

قضاء وقدر . الا تؤمن انت بالقضاء والقدر ، خيره وشره ؟ اليس من

المحتمل أن تندلق صبغة اظافر الكاتبة على الوثائق أو القهوة أو الشاي أو

أي مشروب آخر ؟ إنه قضاء وقدر يا أخي . قضاء وقدر .

الحكاية الرابعة :

آه . الآن انتظمت الاشياء . ملفك الآن كامل . لم يبق سوى توقيع

الكاتب العام .؟!ماذا ينتظر لكي يوقعه؟ وقاحة والله . دائما

تقدمون سوء الظن . إنه مسافر . مسافر يا أخي . ماذا تقول ؟ لماذا

يسافر في اوقات العمل ؟ وهل تظن انه مسافر للنزهة ؟ لقد سافر يا

سيدي في مهمة رسمية . اتفهم ؟ مهمة رسمية في الخارج . ذهب لينجز

مكتبه؟ هاهاها.

* * *

الشاوش كرسبه عند رتاج الباب الايسر. كان يدخن ويضحك لي بمكر. أخرجت علبه سجائر من جيبي. احسست برغبة كبيرة في التدخين. هكذا أنا. كلما زرت ادارة حشوت جيوي بعلتي سجائر واكثر. كنت قد اصبحت أول واقف في الطابور. قال ادخل، فدخلت. وقفت في مواجهتها. شعر اشقر وعينان واسعتان. قلت. هذه اذن هي درج المدير أو مصعده. «عزيزي القاريء الكريم أرجو ألا تؤول فهم هذه الجملة. فأنا اقصد والله العظيم- الدرج الاسمتي والمصعد الكهربائي ولا شيء غير هذا» كان التعب باديا على تقاسيم وجهها. قالت:

هل تعرف قراءة الساعة؟

قلت. عدنا إلى الالغاز. وقفت كالمسطول. اشارت إلى ساعة معلقة على الحائط ووجهها يتقاطر تعباً. نظرت ببلاهة الى العقيرين والارقام. كانت الآن قد بدأت تسوي شعرها وتبيء حقيية يدها. قلت. لعل نصف الساعة المتبقي على انتهاء وقت العمل غير كاف لاستعراض مشكلتي. وقفت وهي ما تزال تسوي شعرها. قالت:

- انت تفهم. أزمة المواصلات ...

ففهمت. واللييب بالاشارة يفهم.

القنيطرة- المغرب

مؤلفات حنا مينه

- المصاييح الزرق
- الشراع والعاصفة
- الثلج يأتي من النافذة
- الشمس في يوم غائم
- الباطر
- بقايا صور
- ناظم حكمت : السجن ، المرأة ، الحياة
- المستنقع
- الابنوسة البيضاء
- ادب الحرب (بالاشتراك مع د. نجاح العطار)

دار الآداب

اشياء في صالحني أنا وانت والآخرين . انتم لا تهتمون إلا بأنفسكم . ماذا تقول ؟ اقترض يا أخي . وسترده ما عليك من دين . الاقتراض ليس عيباً . إنه اقتراض وليس تسولاً . ألا تقترض الدول من بعضها ؟ اين انت من الدول ؟ ماذا ؟ لم يعد أحد يريد اقراضك ؟ ابحت يا أخي . ابحت . هل انقطعت الرحمة من ارض الاله ؟ ثم واسمح لي أن اصارحك . انت رجل مبذر . نعم مبذر . وتنفق كل ما تقترضه في التنقل بين مدينتك والادارة المركزية . لماذا لا توفر على نفسك المال والجهد ، وتتعامل معنا بالسلم الاداري ؟ نعم ؟ سنة ؟ بالله عليك ماذا تساوي سنة في عمر الزمن . اغمض عينيك وافتحها تجد أن عشر سنوات قد مرت وانت غافل .

الحكاية الخامسة :

آسفون يا سيدي . آسفون جدا . ملفك ما زال لم يوقع بعد . تسأل عن الكاتب العام؟ البقية في حياتك يا سيدي . مات يا سيدي . مات . غريب؟! وهل تريد أن نبعثه من القبر ليوقع ملفك؟ نعم؟ طبعاً هنالك من ينوب عنه . هل تظن اننا نعمل في فوضى؟ لا لا يا سيدي ، لا يمكن أن ينوب عنه آخر في مسألة التوقيع . لا . ماذا تقول؟ حسناً! أو تعلمنا؟ طبعاً سيعوضونه . لكن ليس بالسرعة التي تظنها . هل تظن أن تعويض كاتب عام كتعويض جوب أو زرقميص؟ تعقل يا رجل . هذا منصب هام ، يجب على الادارة أن تترتب حتى تجد الرجل المناسب . كل هذا في مصلحتكم . فلم العجلة؟ ثم لا تعتقد أن الكاتب العام الجديد سيعين فقط ليوقع ملفك انت وحدك . هنالك آلاف الملفات كلها تنتظر البحث والدرس والتوقيع . هل تعتقد أن للكاتب العام عشر ايام؟ نعم؟ ماذا تقول؟ حكمت عليك المحكمة بافراغ المنزل الذي تسكنه؟ تنازل لك المالك عن واجب الكراء لسنة خلت مقابل الافراغ؟ إنه رجل كريم والله . هذه فرصة العمر بالنسبة لك . وانت الذي تقول بأنك غير محظوظ؟ احمد الله يا رجل لأن المحكمة لم تحكم بالحجز على متاعك . ماذا؟ بعث كل المتاع فلم يبق لك سوى حصير؟ ولماذا تصر على البقاء في منزل لبس فيه سوى حصير؟ هل تهوى ملاعبة اطفالك الكرة في الغرف الفارغة؟ الشارع؟! انت انسان مقطوع من شجرة؟ قل لي بالله يا سيدي . ألم تقرأ عن عظماء التاريخ الذين كانوا يبيتون في الشارع؟ عند الطوار أو قرب صناديق القمامة او في المراكب المهترئة الملقى بها في الشواطئ المهجورة . لا لا يا سيدي . لا تخف على مصير الأولاد . كن مطمئناً . ألا تعلم بأن الكثيرين من عظماء التاريخ لم يتابعوا دراستهم في المدارس النظامية؟ إن الحياة يا سيدي اعظم مدرسة واعظم جامعة . ثم إن الله ما خلق نفساً إلا وخلق لها رزقها . هل سمعت عن أحد مات جوعاً؟ ماذا تقول؟ اعوذ بالله من قولك هذا . الله . يهب الأرزاق وبعض عباده يسرقها من البعض الآخر؟! اسمع يا سيدي . لقد بدأت تقول كلاماً خطيراً . هذه سياسة . هذا كفر . نحن هنا في ادارة . اسمع . انصرف حالا وإلا... . الظاهر أنك لن تبيت في الشارع حيث طقس بلادنا معتدل والحمد لله لا هو حار ولا هو قار . بل ستبيت في الثلاجة . ماذا؟ ستقدم شكاية للمدير الكبير؟ وماذا تنتظر؟ اخرج حالا . هل ادلك على

المدينة الإسلامية - سمة المشورة على الصحة -

عالمية

لقد أمكن الشك في الطابع العالمي للإسلام ، أو ، على العكس ، اللاحق عليه . والواقع أن عدم دقة الآراء المتداولة جعل المسار الذهني صعباً ، وأن الزاوية التي ينظر منها المراقب تحدد ذلك المسار بشكل واسع . وكثيراً ما يولى المعنى المنسوب إلى الكلمات أكبر قدر من الأهمية بطريقة ذاتية ، وكأن هذه الكلمات معنى حصرياً ، أو يولى الأهمية التي تتلاءم أحسن التلاؤم مع اثبات صحة رأي معين . ولذا ينبغي هلهلة كبة الخيوط واستخلاص الطرف المؤدي إلى فك تشابكها .

إن في وسع الإسلام بوصفه ديناً ومنهجاً اجتماعياً معاً أن يفصح بشأن العالمية عن خصائص شتى تبعاً لأربع وجهات نظر محتملة : الوجهة الماورائية ، والوجهة الدينية ، والوجهة الاجتماعية ، والوجهة السياسية . ولا يمكن بالطبع أن ينتج عن هذه الرؤى الأربع مفاهيم متباينة تبايناً أساسياً ، لأنها صادرة عن مصدر واحد . غير أن التعبير عن الفكرة يمكن أن يتنوع بوصفه رد فعل منطقياً على وضع من نوع خاص . فالإيمان بالتوحيد المطلق وبوحدانية الله إيماناً معبراً عنه بقناعة وصلابة تتجاوز الصلابة القائمة في أي من الأديان الأخرى ، يجعل من الإسلام على الصعيد الماورائي إيديولوجية عالمية بكل ما في الكلمة من معنى . والفرد ، على الرغم من تمتعه بمصير مستعمل ، ليس غاية بحد ذاته ، بل هو عنصر من العناصر التي يتألف منها الكل . هذا من ناحية ، ومن ناحية ثانية فإنه لما كان الكون محكوماً بأحكام إلهية ، فإن « المسلم » هو ذاك الذي يخضع لهذه المشيئة الاستعلائية المفارقة . والبشرية واحدة . وليس الناس متحدرين من صلب رجل واحد وحسب ، بل هم صادرون أيضاً عن ارادة ملدعة واحدة ، ارادة الله الواحد (٣٩) .

ويستتبع التوحيد بطبيعته إذن وجود نظام واحد واجبالي . والشرعية الخالدية عالمية . وعلاوة على هذا الجانب الجوهرى ، يشارك مفهوم الانسان في طابع الاسلام الشمولي العالمي . فالانسان معتبر في الواقع بوصفه انساناً - لأنه حرّ ومسؤول - ولكن ليس بمعزل عن غيره ، لأنه في الوقت نفسه انسان جماعي أو اجتماعي منذور للنعم النهائي . ويطابق هذا المفهوم المزدوج للفرد على الصعيد الماورائي مفهوم العالمية المقبول بصورة عامة في الفلسفة الغربية الحديثة (٤٠) .

ويؤكد الاسلام إلى جانب ذلك عالمية المبادئ الخلقية توكيداً مضاعفاً . ففي حين أن الاخلاقية الاجتماعية التي أتت بها المسيحية هي أساساً أخلاقية بين الافراد ، فإن الخلق الاسلامي بتوثيقه روابط الجماعة ، يصهر العواطف والأحاسيس ، قاعدة الفضيلة العالمية ، مع الأنظمة القسرية التي لا غنى عنها في الحياة الجماعية (٤١) . ويفسر الطابع العالمي للخلق الاسلامي ، بشكل جزئي ولا ريب ، السرعة التي نفذ بها الاسلام ليبقى ، إلى أكثر المناطق الجغرافية والأوساط الثقافية تنوعاً . ولا يعادل هذه الظاهرة الدينية سوى ظاهرة المسيحية ، بخلاف سائر الأديان الافريقية والآسيوية التي لم تمتد قط حدود السياق التقليدي الذي أبصرت فيه النور . وهنا يمكن أن يطرح السؤال لمعرفة ما إذا لم يكن في إمكان الناس استخدام دين عالمي وبعيد عن الغضب كالاسلام لاغراض امبريالية ولأجل السيطرة ، في الوقت الذي يستند فيه مبدأ العالمية إلى مجتمع متجانس سياسياً ، قوي عسكرياً . يضاف إلى هذا أن عالمية الدين قد تستتبع شكلاً من حصرية كامنة ، لأن الشريعة

الالهية هي التي تنهج السبيل إلى نعيم الآخرة . ويستحسن قبل البحث من منظور عام عن خلاصة لمشكلة عالمية الاسلام أن نتعالج مفهومها على المستوى الديني البحث . ولا نرانا في حاجة إلى التأكيد بأن هذا التقسيم اعتباطي لغاية ، بل منافع لروح الاسلام العام .

لقد تخيل المؤلفون الغربيون تفسيراً - يחדش شعور المسامحين - مرتكزاً إلى توقيت نزول شئ الآيات . ففي رأيهم أولاً أن النبي محمداً قد يكون ربّي ليكون رسول أمته . وقد تكون رسالته قدّرت في البدء لتزويد العرب بكتاب ومرشد في لغة يفهمونها ، لأنهم الشعب الوحيد الذي لم يكن قد تلقى بعد كتاباً . ولا تكون عالمية الاسلام قد برزت بالتالي إلا خلال الحقبة الثانية من التأثير بالدعوة في المدينة ، بفعل وعي المسلمين ضرورة تشكيل كيان مستقل ، في الوقت الذي تمت فيه القطيعة مع اليهود . وقد يكون الاسلام فرض منذ ذلك الحين وحياً خالصاً في مقابل كتب الاسرائيليين المشوهة أو المزيفة ، وبدرجة أقل ، في مقابل كتب المسيحيين .

ويرفض المسلمون هذا البرهان المزعوم ، ويعتبرونه خبيثاً من المستشرقين يراد من ورائه الاساءة إلى الاسلام . أولاً لأنه لم يكن للنبي ناقلاً كلام الله الخالد الذي لا يحول أي دور فاعل في تأليف التنزيل ، لا بالنسبة إلى الظروف المادية ، ولا تبعاً لرغبته الشخصية . ولا يمكن بالفعل أن تصدر طبيعة الرسالة الالهية عن حاملها البشري . والقبول بتفسير يرتكز إلى التساؤل التاريخي معناه نكران صحة التنزيل الذي ينبغي أن يقبل على كل حال بوصفه كلاماً متلاحماً : القرآن في صورته الكاملة والنهائية . زد على ذلك أن في الامر تزيفاً للتاريخ ، لأن التنزيل توجه منذ البدء إلى جميع الناس : « إن هو إلا ذكر للعالمين » (٤٢) .

وليست هذه القناعة تعبيراً عن حصرية جذرية . فلو عدنا في الواقع إلى المفهوم الاساسي لوحدة الجنس البشري باشراف إلهي ، لأمكننا أن نستخلص أن الله أباح بملء ارادته مختلف المعتقدات . والوحي كالحقيقة واحد ، لكنه أصدر اشكالاً شرعية أو شعائرية متنوعة احتراماً للتوحيد . وهكذا فإن كل دين منزل صحيح في جوهره ، ولا يملك أي فريق أن يحتكر الحقيقة (٤٣) . ولا حدود للحكم الالهى ، فالله يحكم الكون بأمره . ولا يمثل المجتمع الاسلامي سوى جزء من هذا الكل . وما كان من الله إلا أن زود ، بمشيئته التي لا نظير لها ، بعض المجتمعات بتوجيهات أفضل أو أكمل من التوجيهات التي زود بها المجتمعات الأخرى (٤٤) .

وقد كان الناس في البدء جنساً واحداً وأمة واحدة (٤٥) ، ثم قرأ الله أن يجعلهم أسراً وقبائل وشعوباً (٤٦) ليتعارفوا ويتفاهموا فيما بينهم . ومميز السمو الوحيد يكمن في خشية الله ، أي في الخضوع لمشيئته . ولا يستبعد أي انسان مسبقاً من الخلود في النعم الأبدي ، فالله يريد على العكس من ذلك خلاص كل انسان . والمظهر الشمولي من البروز بحيث لا يحتاج إلى أن يوسع البحث فيه بشكل أحفل . وبحسب الرؤية الاسلامية ، على الصعيد الاجتماعي على الأقل ، فإن التعددية تؤكد الوحدة ، والتنوع مبدأ انسجام لا مبدأ بلبلة (٤٧) . ومفهوم التنزيلات الخاصة المقدرة لشعوب مختلفة يكفل التسامح الديني . ولا تتعرض المقدمة المنطقية ذات الطابع العالمي في الاسلام للنقض إذا أخذنا في الحسبان أن التنزيلات تتعاقب . فالحقيقة لم تنقل إلى الناس مرة واحدة وأخيرة . وتبقى كل رسالة إلهية سارية المفعول حتى تأتي الرسالة التالية فتؤكددها وتحتويها وتعمقها . ولما كان القرآن التعبير

الأخير عن إرادة الله ، فقد كفل أصالة الرسالات السابقة وصحتها دون أن يؤكد سريان مفعولها الذي بطل جزئياً بمجيء الاسلام . ولما كان هذا ديناً تاماً كاملاً ، فقد تجاوز كل الأديان الأخرى : « يا أيها الذين آمنوا أتوا الكتاب آمنوا بما نزلنا مصداقاً لما معكم ... » (٤٨) . وهكذا يبرهن الاسلام على الصعيد الديني عن عالمية لا مرأ فيها عن طريق التوحيد المطاق ومبدأ وحدة الم . أضف إلى ذلك أن كل انسان مدعو من غير تمييز للمشاركة في معتقد بسيط ، والانخراط بذلك في جماعة متجانسة بأسهل تدريب ممكن : الشهادة . وإذا رفض اعتناق الاسلام فإن الله سريع الحساب (٤٩) . وهو مقبول مع ذلك على الصعيد الاجتماعي ، ويتمتع بجميع الحقوق باستثناء حق الاضرار بجماعة المؤمنين .

ويمكن أن يتم التساؤل عن العالمية على المستوى الاجتماعي . ويستحق هذا المنحى الدراسي أن يكون ببعض الفروق الدقيقة . فلما كان التنزيل يشرع بالفعل في الشؤون الروحية والزمنية على السواء ، وهي شؤون مرتبط بعضها ببعض كل الارتباط ، فإنه قد يبدو أن الاسلام يظهر بعض الحصرية على صعيد التنظيم الاجتماعي الذي يتشابه مع عالمية المذهبية ، وقد يقال بذلك من شأنها (٥٠) . ويرفض المسلمون هذه الفكرة ويعبرون عنها بطريقة مختلفة ، هي أن غير المؤمن يطرد نفسه بنفسه من الجماعة المؤسسة على قاعدة التنزيل القرآني برفضه اعتناق الدين . ويؤدي ذلك إلى إقامة نظام خاص لتسوية وضع هؤلاء الأفراد المبغدين عن جسم اجتماعي موحد برباط الدين المقدس وبالتقيّد بالشريعة المنزل . وحرمان غير المؤمنين من بعض الحقوق في المدينة الاسلامية نتيجة منطقية لطبيعة المجتمع التأسيسية . وقد ظن أنه بالإمكان الإبقاء بأن النداء « يا أيها الناس » المستعمل في السور المكية ، قد استبدل به فيما بعد « يا أيها الذين آمنوا » حين استقرّ النبي في المدينة (٥١) . وهذه الملاحظة مغلوطة ولا يمكن على أي حال أن تتخذ الأهمية التي يراد اضمافها أحياناً عليها في الغرب . ولا ينبغي في الواقع النظر إلى النداء بمعزل عن سياقه العام . فحين يكون الخطاب موجهاً للبشرية جمعاء تستخدم صيغة « يا أيها الناس » : « قل يا أيها الناس إني رسول الله اليكم جميعاً الذي له ملك السموات والأرض » (٥٢) . وبالمقابل فإن « يا أيها الذين آمنوا » تستعمل حين يكون الارشاد الأدق والأكثر خصوصية موجهاً إلى المسلمين أنفسهم : « يا أيها الذين آمنوا اركعوا واسجدوا واعبدوا ربكم وافعلوا الخير ... وجاهدوا في الله ... هو سبأكم المسلمين ... وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة واعتصموا بالله هو مولاكم فنعم المولى ونعم النصير » (٥٣) . وهكذا فإن الايضاحات بشأن التسلسل الزمني لا معنى لها ، ما دام القرآن بشكله الحالي المثبت حسب تعليمات النبي ، يؤلف كلاً شاملاً لا يتجزأ . والتنزيل الإلهي بتوجه إلى جميع الناس داعياً إياهم إلى اعتناق الدين ، ومحاطب ، على مستوى مختلف ، المؤمنين بشكل خاص ، ليبين لهم القاعدة الواجب اتباعها . وعلى هذا فإنه يدعو إلى تأليف مجتمع منفصل منبثق بشكل طبيعي من التعاليم القرآنية ، دون أن يكون في ذلك تقليل من عالمية الدعوة الإلهية .

ولقد كان الانخراط في العقيدة التي بشر بها محمد يعني للمؤمنين الأول قطع العلاقة مع النظام الاجتماعي القبلي القديم والانتساب إلى كيان مميز . وكانت الجماعة تحتفظ مع ذلك بمثل أعلى عالمي ، لأنها لم تكن ترفض صحة الانظمة القضائية والخلقية الموجودة في التنزيلات السابقة ، واكدت أنها حصرية تجاه المشركون من العرب وحدهم . أضف إلى ذلك أنها ظلت مفتوحة على

الصعيد الاجتماعي بشكل واسع على الجميع ، مع رفضها ضناً بعض المعتقدات . وكان طبيعياً في مجتمع ديني المركز في الاساس أن يطالب بالاعتراف بالتوحيد . ومن الخطأ مقارنة تضامن الجماعة الاسلامية المشروع وما ينتج عنه من مظهر حصري ، بأنماط المجتمعات البدائية المتضامنة والحصرية بفعل التقيّد بالتقاليد . والواقع أن مجتمع المؤمنين يبقى ، حتى على الصعيد الاجتماعي ، مفتوحاً بلا قيد ولا شرط . وتقرن عالمية الاسلام بالشمولية ، لأن ما يحرصّ ببيان المجتمع ليس العرق ولا الأصل ولا النسب ، كما كانت الحال في المدن القديمة ، وإنما الجهر بعقيدة التوحيد . ومنذ ظهور الاسلام ، وخلال انتشاره من بعد خارج الجزيرة العربية ، سجل تأكيد وحدة العالم بالتبعية لله الواحد أفول الديانات القومية أو المعتقدات المحلية لمصلحة العالمية التي أثبتت وجودها جنباً إلى جنب مع تحرر الانسان . وكان من نتيجة الجهر بالايمان أن اكسب صاحبه الحق مباشرة في الاندماج الكامل على الصعيد الاجتماعية والسياسية والضرورية على السواء . وعليه فإن مظهر الاسلام الحصري المفترض على الصعيد الاجتماعي يبدو كذلك ، حين ينظر إليه من الخارج فقط . وبالفعل فإن غير المسلم مدعو لمشاركة الجماعة دون قيد ولا شرط ، وهو الذي يطرد نفسه بنفسه برفضه اعتناق الدين ، والتقيّد بالتالي بأحكام الشريعة . وإذا كان موحداً ظل خاضعاً لأحكام دينه . والظاهرة لصيقة بالمجتمع الاسلامي النظري المتمحور كل التمحور حول الوحي الإلهي الذي يشرع لامور هذه الدنيا جميعاً .

وختاماً فإن آخر مستويات السؤال عن العالمية الاسلامية مستوى سياسي . ويعرض من زاويتين : عالمية تتطلع إلى الخارج وتتوافق مع التبشير الديني دون أن تشمله كلية ، وعمومية في القانون المفروض في الداخل على كل أفراد الجماعة . ومن المفيد أن نعود هنا إلى التاريخ . فقد أدى ظهور الاسلام في المجتمع العربي إلى مقاومة كان لا بد أن تتحول إلى صراع سياسي . وما لبثت الجماعة الاسلامية ، وهي لم تكذب تبرز بعد ، أن شكلت كياناً متميزاً . وقد اتخذ التعبير عن وعيها هذا الكيان طابعاً « قومياً » ، لأنها رفضت بالضبط أنماط الانتماء إلى التجمع القبلي التقليدية . فالقضية قضية مسار اجتماعي كلاسيكي . ولقد ولد الاسلام السياسي بالعودة إلى التوجه نحو مكة للصلاة . وما كان لهذا القرار أن يطبع المجتمع بطابع « عربي » ، لأنه كان ينظر إلى الكعبة على أنها محراب ابراهيم أبي جميع المؤمنين (٥٤) . ويبدو أنه من الخطأ النظر إلى هذا الاختيار كما لو كان محاولة انزعال من محمد تمّ لف إلى إقامة دين توحيدي مستقل من شأنه الابتعاد عن الجماعات الدينية الأخرى كيلا يضحّي « قوميته » . فخصوصية العقيدة الاسلامية نفسها تفرض على العكس العالمية ولا يمكن ادراك المفهوم الاسلامي للعالم والمجتمع إلا من خلال جوهره الديني . فمبدأ وحدة الكون ونظامه يحتم بالضبط وجود مجتمع بشري موحد ومنظم . ويشكل كل فريق على حدة كياناً متجانساً وجزءاً لا يتجزأ من المجتمع الكوني الذي تجبر فيه الامكانيات والحاجات ابتداء على التعاون والتعاقد . وتتجمل الحاجة إلى التشارك والتعاون من ارتباط الامم بعضها ببعض ، هذه الامم التي لم تزود واحدة منها ، على الصعيد الجغرافي ، بموارد طبيعية تتيح لها الاكتفاء الاقتصادي الذاتي والفرق بين المجتمعات القائمة نابع ، كالتباين الطبيعي في الافراد ، من مشيئة الله لخير الانسانية .

وتقرود وحدة الاسلام الدينية ، مدعومة باقامة الشعائر وعمومية القانون ،

إلى التجانس السياسي . أضف إلى ذلك أن الاطمئنان إلى امتلاك الوحي الصحيح دفع المسلمين إلى رفض كل تبعية أخرى ، وعدم الاعتراف بأية مواطنة غير مواطنة الاسلام . والواقع أنه سرعان ما ظهرت صراعات على السلطة وانشقاقات ذات أصول تقليدية أو محلية . وقد استندت أحياناً إلى رد فعل ثقافي ومطالبة سياسية من الشعوب الداخلة حديثاً في الاسلام . غير أن تفقت المجتمع السياسي كان لا بد أن ينجم عن تصادم الأسر العسكرية الحاكمة . والقومية التي تطبع السياسة المعاصرة في بعض الدول الاسلامية ظاهرة حديثة . وهي تبدو أثراً من آثار التجزئة الاستعمارية ، ونتيجة في الوقت نفسه لنفعية سياسية دفعت مختلف شعوب المجتمع الاسلامي ، على صعيد اقليمي في أغلب الاحيان ، إلى السعي لنيل استقلالها . وهذا الأمر الواقع الحديث حقيقة سياسية نهائية على ما يبدو . وما يزال التبشير بالدين قائماً كما كان - الشاغل الفردي لكل مسلم - لكن الطموح السياسي العالمي لم يعد هو هو . ونظراً لانقسام مجتمع المؤمنين إلى دول قومية ، فإن نزعة إلى الفصل بين الروحي والزمني تزداد بقرنها بشكل متزايد على صعيد الواقع العملي . ومع ذلك فإن شعور المسلمين الجاهلي شبه الصوفي بالانتماء إلى كيان أخوي يتجاوز كل الحدود ما يزال باقياً . ومن المحتمل ألا يتوقف أبداً عن التأثير في سلوك الحكومات الاسلامية السياسية .

ولا بد في النهاية أن يكون العنصر الانساني بالمعنى الدقيق نقطة التشابك في كل تحليل يدور حول الشمولية الاسلامية . فالارشاد الديني عالمي لأنه يُعدّ الانسان لمستقبل استعلائي خالد . والاعتقاد باله واحد للعالمين يقود إلى إزابة كل مبدأ عرقي أو شعور قومي . ومفهوم عالم ينظر إليه على أنه مجردة من جماعات شتى تلتف كل جماعة منها حول رسول الله يودي ، أخيراً ، إلى احترام سائر الشعوب والتسامح معها . وينبغي أن يحول مذهب التعاون الذي لا غنى عنه بين الأمم انطلاقاً من واقع اختلافها بالذات ، وأن يحول حظر الاكراه في الدين ، دون أن يتخلى التبشير بالدين عن مكانه للادبريالية السياسية . والسياج الواقعي هنا هو التقيد بدقة بالشرعية الالهية . فقد أثبت التاريخ على الصعيد الداخلي للعالم الاسلامي بمجموعه أن التضامن في الدين كان دائماً أقوى من الروابط السياسية . وعالية الوحي معناها بالطبع عمومية الدين ، ولكنها تكفّ نظرياً عن المطالبة بتوحيد شكل البنى السياسية . ولعل من شأن هذا التذكير الموجز أن يساعد على فهم التنظيم السياسي الداخلي للجماعة الاسلامية ووضع الأقليات غير المسلمة وتنسيق العلاقات مع العالم الخارجي فهماً أفضل .

الاجنبي

يمكن تحديد وضع الاجنبي كأسهل ما يكون التحديد بطريقة سلبية أي بعدم مشاركته الكاملة في زمرة متجانسة . ويتلخص الأمر في علاقة غيرية إما أن تربط بين فردين - أو بين جماعتين - متماثلتين في بعض النواحي ومتفايرين في بعضها الآخر ، واما أن تجعلها على طرفي نقيض بدرجة من الحدة تمثل معها العلاقة سلبية الماثلة بالذات . وتعني الميزة الأولى قبولاً مشروطاً ، وتعني الثانية رفضاً متصلياً . وقد يكون الرابط والملاط اللذان يشدان البناء الاجتماعي صوفيين ، أو دينيين ، أو اجتماعيين ، أو سياسيين ، أو اقتصاديين ، أو قانونيين مثلاً . ويصبح الاجنبي ، على صعيد رد الفعل

الشخصي أو الاجتماعي ، خطراً ، بل عدواً ، في الداخل أو في الخارج ، حين يهدد بني الزمرة بالذات ، بعده ، أو بموقفه ، أو بموضع قوته .

ولا ينفصل الروحي عن الزمني في المدينة الاسلامية ، ويؤلف الحق جزءاً لا يتجزأ من الدين . ومع ذلك لا يمكن أن يماثل المجتمع الاسلامي تنظيم أي تجمع بشري بدائي (٥٥) دينه أساس تماسكه ، وذلك بالتحديد لأن الاسلام يعترف ، بوصفه شمولياً وعالمياً ، بالاختلاف وقبل به في حدود معينة . وفي رأينا أن هذا الموقف ناشئ بالدرجة الأولى عن مفهوم الانسان في المنظور الاسلامي (٥٦) .

وقد يكون هذا المثل ، من بين الامثلة الكثيرة التي تنقلها كتب السنة ، كافياً وموضحاً . فقد روي أنه مرت جنازة أمام محمد فوقف ، وحلدا صاحبته حلوه . لكنهم أخبروه أن الميت يهودي ، فما كان منه إلا أن أجاب : « ليس نفساً ؟ » ، مؤكداً بذلك المساواة الأساسية بين جميع الناس بوصفهم عيال الله . وإن تعريفاً دقيقاً بالمصطلحات ل يبدو ضرورياً في هذا السياق أكثر مما هو في أي سياق آخر .

ليس لفكرة « الامة » الاسلامية مقابل في فكر الغرب ولا في تجربته التاريخية . فالجماعة الاسلامية ، وهي تجمع من المؤمنين يؤلف بينهم رباط سياسي وديني في آن معاً ، ويتمحورون حول كلام الله القدسي ، وتوحدتهم العزة بالانتساب إلى التنزيل الاخير والحقيقي ، لا تطابق فكرة « الشعب » التي كانت سائدة عند مسيحيي القرون الوسطى ، ولا فكرة « الامة » الغربية التي راجت في القرن الثامن عشر . وصعوبة التوافق منبثقة عن فكرة الكائن البشري . فالانسان يسهم ، بالنسبة إلى الفكر الغربي ، في الحياة الاجتماعية المقسمة إلى طبقات ومراتب بنشاطه الخارجي والفعل . وعلى العكس من ذلك ، فإن الفرد يتبلمج في الاسلام بالجماعة المؤمنة بالتساوي عن طريق « شهادته » الفردية واستبطان ارادته وصفاته الخاصة كمؤمن (٥٧) . فالنية المعلنة والجهل بالكلام شرطان من شروط الانتماء إلى المجتمع . وبصورة تلازمة يحدد الاستئصال لمشيئة الله البنية الاجتماعية . وهكذا تكون النظم التأسيسية للجماعة مشروطة بالعبادة الواجبة عليها نحو الله .

وينبغي أن يحتفظ لغير المؤمنين بوضع خاص في مجتمع قائم بشكل أساسي على الدين . ومع ذلك فليس شأن الاجنبي كشأن « العدو » (٥٨) في المدينة القديمة . وتمثل أصالة النظام الاسلامي بالنظر إلى ما كان سائداً في العصور الاغريقية والرومانية في شمولية الوحي وارشادية الدين . ويتمثل تفوقه في هذا المضمار على اليهودية والمسيحية في تقبله الديانات التوحيدية السابقة - التي يصدقها الاسلام ، ولكنه يتجاوزها في الوقت نفسه - وتوكيده الوحدة الجوهرية للاديان السماوية .

فالنسبية لإذن قاعدة مقبولة في حقل التشريع ، حين يتعدى الامر التوكيد الجوهري لعالية القانون الالهي (٥٨) . واليك إحدى أهم مساهمات الاسلام في تأليف مفهوم عالمي حديث : التسامح ، وهو واجب ديني وأمر شرعي . والقرآن واضح في الاشارة إليه : « وانزلنا اليك الكتاب بالحق مصدقاً لما بين يديه من الكتاب ومهيمناً عليه ، فاحكم بينهم بما أنزل الله ولا تتبع أهواءهم عما جاءك من الحق ، لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجاً ، واو شاء الله لحكمكم أمة واحدة ولكن ليبلوكم في ما آتاكم ، فاستبقوا الخيرات » (٥٩) . وترسم في هذا الاطار العام ثلاث فئات من غير المسلمين . فهناك

أولاً المشرك المدعو للدخول في الدين الجديد دون أن يتخذ بحقه تدبير طرد. وليس أمامه نظرياً إذا ناصب الاسلام والمسلمين العداء إلا أن يختار بين اعتناق الدين والقتال حتى الموت. وهناك ثانياً المعتنق للدين توحيدي القاطن خارج العالم الاسلامي (الخرابي) ، ولكن في وسعه أن يقيم مؤقناً فيه تبعاً لاجراء في غاية البساطة . ويبدو هذا النموذج الثاني أقرب إلى فكرة «الاجنبي» حسب المذهب الحديث. وتضم الفئة الثالثة أخيراً الموحدين (٦٠)(٥) الذين «تحميهم» (٥٥) الجماعة الاسلامية . وكثيراً ما بلّغت الكتابات الغربية إلى عملية تعميم مفرطة في التبسيط فاعتبرت هؤلاء «المحميين» بمثابة «مواطنين من الدرجة الثانية» . والواقع أن هؤلاء القوم كانوا أجانب خاضعين لقوانينهم الخاصة ، و «محميين» بالمعنى الفعلي للفظ ، لأنهم مقيمون جغرافياً في المجال الخاضع سياسياً وثقافياً للاسلام . وكانوا يؤثرون أقبليات دينية متناسقة تكفل أوضاعها نظم قانونية ملزمة الزاماً شديداً للاغلبية المسلمة لأنها جزء من التنزيل .

وقد فتح الاسلام الباب للتعايش على الصعيد الاجتماعي والعربي حين اعترف بصدق الرسالات الالهية المنزلة من قبل على بعض الشعوب ، وجعل المسلمين متحدرين من نسل مشترك هم اليهود والنصارى عبر ابراهيم . لكنه بدا انه يرفض الحوار في الوقت ذاته على الصعيد اللاهوتي حين ربط التنزيل القرآني بما جاء في الكتاب المقدس وازال من العقيدة كل ما اعتبر زيفاً خائفاً للتوحيد بالمعنى الدقيق للكلمة . وأتاح منطق تعاليمه القوي وبساطة عقيدته وما يرافقه من تسامح ، أتاح كل هذا للشعوب التي فتح بلادها حرية دينية تفوق بكثير تلك التي أتاحتها الدول المسيحية نفسها ، ولا سيما في حوض المتوسط الشرقي حيث كانت تحارب بقسوة الهرطقات التي غالباً ما كانت تتخذ شكل المطالبة القومية . وبهذا لا تغطي «الجماعة الاسلامية» رقعة «دار الاسلام» . فالفكرة الأولى تتخذ طابع الموافقة الدينية ، وتتضمن الثانية بنية سياسية ودينية معاً تضم غير المسلمين تبعاً لإجراء محدد .

ويتيح التوحيد لكل انسان شرف الاندماج في الجنس البشري دون حصر ولا مراعاة خاصة . وتستتبع وحدة الرسالات احترام معتنقي التنزيلات السابقة ، في حين أن اعتناق الاسلام يحقق للفرد، في موازاة ذلك، مكان بلوغ الدرجة القصوى من الكمال بالانخراط في مجتمع المؤمنين . وبالفعل فإن شهادة أن «لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله» التي ينخرط بها الفرد ويشارك مشاركة تامة في الامة الاسلامية تتضمن اعترافاً مزدوجاً : الاعتراف بوحداية الله ، والاعتراف بأن النبي محمداً رسول من الله . وتبقى القيمة الجوهرية هي هي لجميع الناس بوصفهم أناساً . ومع هذا فإن شعور المسام بالدعوة الربانية أسمى موضوعياً من شعور أي انسان آخر لأنه يتبع أمر الله : «يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم ، إن الله عليم خبير» (٦١) .

ومن المفيد على الصعيد الديني البحث أن تشير إلى أن موقف الديانات التوحيدية الثلاث الكبرى من غير المؤمنين يحدده خيارهم الاساسي إلى حد كبير . وهنا تتجلى أصالة الاسلام الذي يدمج الفضائل الالهية الثلاث (٥) المشتركة ، مع نوع من التشديد الخاص على الايمان . فاليهودية تعيش منظومة على نفسها : إذ أن الرجاء في روية وعود الخلف مع يهوذا تتحقق ، يبدو وكأنه امتياز مقصور على عشيرة . والمسيحية منفتحة بالمحبة وراغبة في أن

يفيد جميع الناس من النعم التي حصلت عليها ، دون أن تقترح أنظمة قاطعة لسياسة البشر أو لتدبير الشؤون العامة . واخيراً يعلم الاسلام كل مسلم ، عن طريق الايمان والالزام باحترام التنزيل الالهي بشكله الاجمالي ، أن ينشر عقيدته محترماً عقيدة الآخرين .

والذي يميز المسلم على الصعيد الفردي عن غير المؤمن هو على الأخص عنصر أخلاقي ، بل عنصر نفساني تقريباً . فإدراكه للمطلق وتكوينه الديني يدفعانه إلى التصرف بشيء من «النقاء» يضيف عليه هذا المظهر من الكرامة ، بل السمو (٦٢) . ويتجلى هذا «النقاء» على الصعيد الجماعي في الطموح إلى تحقيق مجتمع مثالي على الأرض ينشد الخير ويدفع الشر . وبالرغم من كون هذا المجتمع مفتوحاً للجميع ، فإنه ليس في مكتبة الجماعة أن تقبل الذين رفضوا مقدماتها الاساسية ، أي الاسلام ، بصورة أعضاء كاملين . إلا أنه ليس ما يمنع المؤمنين من اقامة علاقات صداقة مع غير المسلمين ، مادامت هذه الروابط لا تشكل خطراً على الجماعة (٦٣) . وفي وسع الموحدين غير المسلمين القاطنين في قلب وسلطة زعيمهم الديني المسؤول تجاه السلطات الاسلامية . وقد تألفت «أمم» من نوع معين ، واتحدت ، وخضعت لنظامها الديني الخاص ، وانخرطت في البنية الاجتماعية الفوقية للمجتمع الاسلامي الذي يحميها .

وتعني كلمة «الذمة» في أصل وضعها حسب المعجمات العربية ، الايمان والعهد ، والميثاق (٦٤) . فالقضية إذن قضية عقد تسمح للجماعة الاسلامية بموجبه للاقوام الموحدة الخاضعة لها أن تحتفظ بدينها بكفالة الاسلام ، لقاء دفع ضريبة تعويضية واحترام بعض موجبات حدودها الشرعية بدقة . ويستمد مبدأ الجزية أساسه من القرآن (٦٥) ، اما طرق تطبيقها فقد وضعت فيما بعد ، ولا سيما خلال حقبة الفتوحات .

وليس طابع معاهدة الحماية (الذمة) التشريعي قابلاً للمقارنة أو المماثلة بأفكار المذهب التشريعي الغربي الراجحة (٦٦) . أضف إلى ذلك أن المؤسسة قد تطورت بتطور تاريخ الامبراطورية الاسلامية ، بتأثير النقول الخارجية وما نتج عنها من تطور في العالم الاسلامي نحو نوع من العلمانية . وانه ليكني أن نستخرج خطوط النظام العامة الكبرى من ركاز كثير التشويش من الأحداث التاريخية ، والآراء التشريعية ، والعلاقات بين الاحداث ، لنبين كيف حاول الاسلام منذ القرن السابع للميلاد أن يقدم حلاً لمشكلة الاقليات فريداً في نوعه . والمقابلات القانونية التاريخية خطيرة ، لأن المؤسسات القديمة نتاج مفاهيم بعيدة جداً في الأغلب عن تطلعاتنا أو إنجازاتنا الحديثة .

وتستحق جماعة غير المسلمين على أرض الاسلام أن تُتناول بالتحليل ، لأنه ثبت أنها نتج لا مثيل له ، في الوقت الذي كان فيه الغرب على أهبّة الخروج من العصور الوسطى وإدراك ضرورة وضع الأنظمة المحددة للعلاقات مع الغرباء .

وعلى صعيد التعريف القانوني ، يمكن اعتبار معاهدة الحماية اتفاقاً ينال بموجبه الموحدون من سكان اقليم مفتوح الايمان من المسلمين على أشخاصهم

وارزاقهم ، إلى جانب الاعتراف بحقوقهم المدنية والعامة ، لقاء دفع ضريبة مالية تعويضية والامتناع عن أي عمل من شأنه الاضرار بسلامة مجتمع المؤمنين . وهي تؤلف عقداً من كلا الجانبين خاضعاً للشروط المعمول بها

دوراً سياسياً من الطراز الأول في التاريخ الاسلامي ؟

وإذا كان الدين يمنح بالفعل التابعة الاسلامية فهو لا يحدّ غيرها صفة للمواطنة . وتقسم شخصية القانون بالتأكيد سكان الدولة الواحدة إلى مجتمعات شتى . واعضاء كل زمرة من زمر الاقلية خاضعون لقوانينهم الخاصة ، ولا يفترض فيهم التقيّد بالنظام الاسلامي كما يتقيده المسلمون ، ماعدا بعض التنظيمات التي تحفظ الامن العام . فالتسامح والحالة هذه رضى . وقد كان من شأنه أن يسمح باقامة نظام يضمن اشخاص الاقليات وممتلكاتهم في المجتمع عن طريق تأمين احترام دينهم وأخلاقهم ومؤسساتهم .

وتستمد معاهدات الجزية أساسها القانوني من القرآن . وقد قررت الاعراف الماضية والفقه فيما بعد طرق تطبيقها . ومن الممكن أن تستخرج منها الافكار الاساسية الكبرى دون القيام بالضرورة بتقد المصادر نقداً منهجياً . وتسهم السنة النبوية ، في النطاق الذي تعتمد فيه وتعتبر لازمة ، اسهاماً صالحاً لفهم النظام . فعدد المعاهدات الفعلية أو المفترضة التي أبرمها النبي أو خلفاؤه كاف لاستنباط قاعدة عامة بشكل متكامل إلى حد مقبول . وأول معاهدة معروفة هي التي أبرمها محمد مع سكان المدينة (٧٤) ، وكثيراً ما اعتبرت أول ميثاق تعقده الدولة الاسلامية « التيوقراطية » . ونظراً لإفادة اليهود من الرسالة السالوية فقد اعتبروا تقريباً أعضاء كاملين في مجتمع المؤمنين ، وأمن لهم الميثاق والحماية ، وضمن لهم حقاً وحرية وأمناً مماثلة لتلك للمسلمين . كما أشرکہم في الدفاع عن المدينة . ولما كانوا معترفين بسلطة النبي فقد قبلوا داخل الجماعة الاسلامية بمعناها الواسع ، مع احتفاظهم في الوقت نفسه بوضع ديني منفصل . وقام نوع من اتحاد كونهديرالي بين القبائل العربية المسلمة والقبائل اليهودية كاد يؤدي إلى تكوين جنين دولة جديدة بعد قطعه كل علاقة الولاءات القبلية الضيقة ، واختياره بنية اجتماعية فوقية جديدة . لكن جرى الاحداث أبطل هذا الميثاق بسبب خيانة القبائل اليهودية . ففي عام ٦٢٦ م ، وبعد ثلاثة خلافات عنيفة ، نقيت قبيلتان وقضي على الثالثة لتحالفها مع أعداء الدين الجديد . ولم تعد « المدينة الاسلامية » مذاك تضم سوى المسلمين ، وأصبح ارتكازها على دعائم الدين أشد وأقوى .

وأخضعت الجيوش الاسلامية خلال السنين التالية أقواماً مختلفة منحها محمد الأمان وأبقى على ملكيتها لخيراتها لقاء تعويض مادي أو مالي متفاوت في أهميته (٧٥) . كما عقد النبي في تلك الحقبة مع رهبان دير القديسة كاترينا في سيناء ميثاقاً يمنحهم بموجبه حرية كبيرة . ويبدو أن التحليل النقدي للتسلسل التاريخي قد أثبت زيف الوثيقة التي زورها أحد الرهبان الساطرة على ما يظهر . لكن اشارة عدد من المؤلفين المسلمين (٧٦) إليها قد ثبتت مع ذلك أنها — مهما يقل في صحتها — مطابقة في نصها لروح التشريع الاسلامي حيال الأقليات النامية .

وفي عام ٦٣٠ م ، عقد محمد آخر اتفاق مع مسيحيي نجران . ولقد اعتبره فقهاء المسلمين نموذجاً للتنظيمات الصالحة لتطبيق على الأقوام الخاضعة للإسلام . ولقد أصدر النبي لدى زيارة أحد الوفود قراراً يعهد فيه بحماية سكان مدينتهم وجوارها ، وتأمينهم على نفوسهم وممتلكاتهم (٧٧) ، وضمان حريتهم في التمسك بعقيدتهم وعبادتهم ، على أن يعترفوا للإسلام بنوع من السيادة السياسية المطلقة . وكان على المعاهدين في المقابل أن يقدموا إلى الجيوش الاسلامية إذا اضطرت إلى القيام بحملات على اليمن كمية من الثياب حُدّدت قيمتها ، ويبرروها الدروع والرماح والجمال والخيول ،

سواء من حيث شكله أو من حيث قانونيته (٦٧) . ويعني هذا باختصار أنه ينبغي ألا تمسّ قط تعاليم الاسلام ، وأن تعكس اتفاقاً كاملاً بين الموقعين ، وأن تحدّد بصورة واضحة وموجزة حقوق كل انسان وواجباته . ويقبل القوم المفتوحة أرضهم سلطة الدولة الاسلامية ، دون أن يتخلوا مع ذلك عن عقيدتهم أو عن القوانين الاجتماعية الناجمة عنها . ويلتزم الاسلام في الوقت ذاته بأن يحمي هذه الجماعة من كل هجوم من خارج العالم الاسلامي أو من داخله . ولعهد اللفة طابع استمراري ، ويكون في عهدة الامام المؤهل وحده لتقرير ما إذا كانت أحكامه مطبقة أم لا . ولا يلزم اتفاق الجماعة ، عبر المنعطف الخاص بالمفهوم الاسلامي لشخصية الحق ، الدولة وحدها ، وإنما يلزم كل مؤمن وكل محمي على حدته . وعليه يصبح له فعل القانون . وعلى السلطات « السياسية » أن تسهر على تطبيقه بمعاقبة المؤمن الذي يمس حقوق المنتفعين به . وبالمثل فإن المحمي يتحمل وحده مسؤولية انتهاكه أحد الموجبات ، ولا يؤدي انتهاكه إلى قطع الفوائد المكفولة لسائر الاقلية التي ينتمي إليها ،

والزعم بأن القوم الخاضعين للحماية « يتخلون عن سيادتهم الخارجية وعن الجزء الاكبر من سيادتهم الداخلية » (٦٨) بقبولهم دفع الجزية للسلطة المسلمة التي تكفل حمايتهم ، هو بلا ريب استدلال بمعطيات مخالفة للتاريخ ، ومماثلة بين مؤسسة الجزية وأحد الاجراءات القانونية الحديثة ، كالاستعمار أو نظام الوصاية . فالقضية هي ، على العكس من ذلك ، قضية وثيقة قانونية تلقائية أصيلة تغاير القانون غير المشروط كما تغاير المعاهدة الدولية . إنها التعبير العملي عن التسامح الاسلامي الذي يسمح باستقبال قوميين متمتعين بوضع خاص في قلب العالم الاسلامي . والحقوق والضمانات الممنوحة جميعاً للأقليات القاطنة في كنف الاسلام دائمة وغير قابلة للتنازل عنها ، مهما تكن حال العلاقات بين العالم الاسلامي وبين معتنقي دين الاقليات الذين يعيشون خارجه وقد أدت هذه التنظيمات القانونية الخاصة والالزامية على ما يبدو إلى « تكوين جنين قانون دولي عام لدى فقهاء المسلمين قبل أن يفكر بذلك (غروتيوس) في العالم المسيحي بزم » (٦٩) .

ويتبرر بعض المؤلفين الغربيين (٧٠) هذه المؤسسة من قبيل الضيافة المقدسة وحق اللجوء . ويريد بعضهم أن يرى فيها محصلة لحالة الحرب المستمرة المفترضة بين الاسلام والعالم الخارجي (٧١) أو شكلاً مهذباً من أشكال الامبريالية (٧٢) ، يجعل من غير المؤمنين في قلب العالم الاسلامي مواطنين من الدرجة الثانية . والواقع أن الاجراء يرتكز إلى ثلاثة اعتبارات خاصة جداً بالاسلام : العدل ، واحترام الانسان عبر الضيف الغريب (٧٣) ، وشخصية التشريع . وهذه هي الاسس الحقيقية للمؤسسة ، مهما تكن التفسيرات القانونية المتأخرة أو الاستعمالات السياسية أو الاجتماعية التي رافقتها خلال التاريخ الاسلامي . والحق أنه لو كان الامر مجرد طريقة لبقة للتوسع والانتشار لكان يكون تسامح الاسلام تجاه دين الشعوب الخاضعة ضرباً من التناقض لأن التعاليم القرآنية لا تفصل بين الروحي والزمني . ولكانت حماية الأقليات تتوقف بشكل طبيعي من جهة أخرى ، لدى استئناف القتال بين الاسلام والعالم الخارجي المفترض أنها في حرب مستمرة . أضف إلى هذا أن النمين لم يكونوا يشكلون فئة أدنى على الصعيد الاجتماعي البحث . فالوالي ، حتى وان كانوا مسلمين ، كانوا يشاغون مرتبة ثانوية في سلم مراتب المجتمع . وهل من حاجة إلى التذكير فوق هذا بأن عدداً من « أهل الكتاب » قد لعبوا

وأن يستضيفوا مبعوثي النبي مدة شهر . وشملت الحماية والضمان جميع السكان ، في حين ظلت مسؤولية الانتهاكات مسؤولية فردية ، فلا يؤخذ أي معاهد بجزيرة آخر .

ولم يفقد أهالي نجران من الوجهة القانونية الصرف أي حق من حقوقهم ، باستثناء ما كان من أمر تحريم الربا ، وكان هناك أحكام خاصة تمنع تدخل النفوذ الاسلامي في الجهاز الكهنوتي المسيحي ، وتحظر الاساءة إلى أهل الذمة وكل شكل من أشكال الاضطهاد . ولقد أصبح هذا الاتفاق « معاهدة محمد للمسيحيين » ، ثم « معاهدة محمد لجميع الناس » . ولما كانت السنة الاسلامية قد اعترفت بصحته وسجلتها الفقه كذلك ، فقد غدا أول مصادر القانون الخاص بوضع غير المسلمين المقيمين على أرض الاسلام ، وسرعان ما اتخذت هذه الاحكام طابع الوحي والديمومة . ولن تكون المعاهدات التي يبرمها الخلفاء فيما بعد إلا تكريراً في الغالب للاتفاق المعقود بين محمد وأهالي نجران .

ولم تلبث التنظيمات التي خلقها النبي أن أصبحت غير كافية لمواجهة الحالات الكثيرة الجديدة التي نشأت عن انتشار الاسلام في الامصار ، فأحدث الخلفاء نظماً تشريعية جديدة استوحاها في الغالب من التعاليم القرآنية والسنة النبوية والعادات الشائعة في الامصار المفتوحة . واهتدى بعضهم على ما يبدو بمحسهم الشخصي ، في بداية عهد الانتشار على الأقل . ونشأ عن هذه الممارسات المختلفة قواعد لم تلبث أن سادت . وأصبح النص الذي يرجع اليه رسالة المسيحيين إلى الخليفة عمر . وقد أثبتت دلائل عدة أنه متأخر بالتأكيد عن زمن عمر . ومع ذلك فقد اعتبر القانون النهائي لتنظيم العلاقات بين الاقليات الذمية والاسلام ، لأن فقهاء الحقبة الكلاسيكية أقروا بصحته وقتونه على هذا الأساس . ولأن تكون الوثيقة التي يفترض أنها تحدد القاعدة العامة متأخرة على ما يظهر عن زمن الخليفة عمر ، فهذا يبدو يرهاناً من جهة على عدم وجود مذهب محدد - خارج السنة النبوية - حتى ظهور حركة التقنين الكبرى في القرن التاسع الميلادي ، ويحمل من جهة أخرى على الافتراض بأن حريات الذميين كانت هدفاً لتنظيمات شتى مورست عليها مع الزمن عمليات التقليل والتحديد (٧٨) . ويتسم هذا التقنين المعروف بـ « عهد عمر » بشيء من التعصب . وقد يكون التزوير في الوثيقة المقدمة بشكل التماس صادر عن الأقوام المغلوقة ، من اختراع بعض من أسلموا مؤخراً ، رغبة منهم في ألا يخلط بينهم وبين أبناء دينهم السابقين ، فاستلهموا التنظيمات الحصرية التي كانوا قد قاسوا منها هم أنفسهم قبل الفتح الاسلامي . وقد يكون ثمة تدريب مدرسي لفقهاء متأخرين حاولوا أن يدجوا في نص موحد التحديدات المتعاقبة المفروضة على الذميين ، دون حساب للحقب والأماكن والظروف التي أدت اليها . وعلى كل حال فانه سرعان ما أهمل العمل بمعظم التحديدات . ولم تفرض بشكل صارم إلا في أوقات متقطعة ، تبعاً للظروف أو للأشخاص الساهرين على مصائر الامبراطورية الاسلامية .

ومعاهدة الحماية تفرض بعض الموجبات على الاقوام المغلوقة ، وتكفل في الوقت نفسه معظم حرياتهم . والموجب الرئيسي الملقى على كاهل الأقليات الذمية هو تشديد الضريبة . ولم تكن هذه الضريبة تمثل جزية ، وإنما شكلاً من أشكال التعويض . وقد يبدو من غير المنطقي بالفعل، أن يكون المسلمون ، بطموحهم العالمي وحياستهم للدين القويم ، قد ارتضوا بقاء الكفر لقاء مشاركة مادية . وعلى العكس من ذلك ، كانت الضريبة في مقابل امتياز يسمح بالبقاء في أرض الاسلام ، دون التزام بالمشاركة بصورة مباشرة في السعي

للدفاع عنها وتوسيع رقعتها . ولم تكن تحمل في بدايتها ما يذل ، لأنها كانت تمثل دعماً للعبء العام ، بدل واجب المشاركة في الحرب . وتعني اللفظة المستعملة في العربية للتعبير عن الضريبة (٧٩) « التعويض » . كذلك فإن دفعها كان مقصوراً على الرجال الذين تؤهلهم سنهم ولياقتهم البدنية لحمل السلاح . زد على ذلك أن الأقوام الذمية التي كانت تشارك ككتائب منها في المجهود الحربي إلى جانب الجيوش الاسلامية (٨٠) ، كانت معفية من دفعها . ويبرز طابع الضريبة التعويضي بشكل أوضح من خلال حدث يذكره التاريخ الاسلامي . فحين فكرت جيوش المسلمين بالانسحاب من حصص (سوريا) بعد فتحها ، اثر مواجهتها هجوماً مضاداً تنذر به حشود الجيوش البيزنطية الكثيفة ، لم يكن من المسلمين إلا أن عرضوا على السكان المسيحيين أن يعيدوا اليهم ما دفعوه من جزية . إلا أن أولئك السكان ناشدوا المسلمين أن يبقوا وانضموا اليهم للدفاع عن المدينة . واذ صدقوا الهجمة اليونانية معاً ، أعفى أهالي حصص من دفع الجزية .

والجزية ، كما يدل اسمها ، ضريبة تدفع على الرأس . ولم تنص العقيدة المبدئية بصورة قاطعة على الشكل الذي يتم به دفعها : أي غرامة ، أم مساهمة عينية ، أم جزية نقدية (٨١) ؟ وقد شكلت ضريبة شخصية تصيب فئات محددة تحديداً دقيقاً من المكلفين ، موافقة بذلك كل الموافقة تعويض الامتناع عن حمل السلاح ، وأعفي منها النساء والأطفال والعاجزون . أضف إلى ذلك أن قيمتها كانت ، كما في التجنيد ، متناسبة مع الثروة : ١٢ درهماً للذمي الرقيق الحال مقابل تطوع المسلم في صفوف المشاة ، و ٢٤ درهماً لفرد من أفراد الطبقة الوسطى ، في حين كان المسلم من هذه الفئة الاجتماعية يطوع بصفة فارس ، و ٤٨ درهماً للكتابي الغني ، وكان نظيره المسلم يجتاز عدداً من الاتباع بوصفه فارساً (٨٢) . وكان زعم الجماعة الذمية مسؤولاً بصورة عامة عن جمع المال الذي يحدد مبلغه الاجمالي تبعاً لعدد السكان الخاضعين للضريبة . وسرعان ما اتخذت الجزية على هذا الاساس شكل الغرامة . ونظراً لتزايد عدد الداخلين في الاسلام ، أصبحت الجزية أبسط لكل واحد من المكلفين ، حتى أنها اتخذت في بعض الحقب طابع الاهانة لمن كان عليهم أن يدفعوها . وقد كان مرد الأمر مع ذلك إلى اشكالات تاريخية وأحداث كان ينبغي ألا تغيب شيئاً من مبدأ الجزية نفسه .

وكان على الذميين ، بالإضافة إلى ذلك التكليف المالي ، أن يمتنعوا عن مهاجمة الدين الاسلامي والهزم بالنبي محمد . وكانوا ملزمين ببعض الموجبات المتعلقة بالامن العسكري : حظر ابواب الجواسيس ، ومحاکاة المقاتلين المسلمين في زيهم أو سلوكهم ، وكان عليهم أن يقدموا ادلاء ، ويؤثروا المسلمين الذين يمرون بهم ، ويصلحوا الطرق والجسور إذا اقتضى الامر . وكاد ، عليهم فوق هذا أن يمتنعوا عن الاخلال بالنظام العام . والخلاصة أن ما كان يفرض على الأقليات الذمية من تكليف يبدو ، حتى على ضوء مفاهيمنا الحديثة ، معتدلاً ومنصفاً : ضريبة تدفع تعويضاً عن الاستنكاف عن حمل السلاح ، واحترام للدين ، وبالتالي لمؤسسات الدولة الغالبة السياسية والاجتماعية ، ومساهمة غير مباشرة في المجهود لحماية الجماعة واحترام للأمن العام .

وكان المسلمون يهبون للذميين بالمقابل حق الإقامة على أرض الاسلام والاحتفاظ باعتقاداتهم الدينية ، والحماية من الاخطار الخارجية أو الداخلية ، وسلامة أنفسهم وممتلكاتهم ، وكذلك ضمان حرياتهم الاساسية . وتشمل هذه الحريات مبدئياً ومع مراعاة القيود التي فرضتها في البداية ضرورة

الامن ، حرية المعتقد والعبادة ، وحرية الملكية والتجارة والعمل ، وحرية التعاقد والأبصاء ، إلى جانب احترام مؤسساتهم الخاصة . وقد كان الذميون يحتفظون بالفعل بحق استخدام قوانينهم ومحاكمهم مع امكان اللجوء إلى التشريع الاسلامي إذا رأوا هم أنفسهم ضرورة لذلك .

ويمكن الاستفاضة ، على الصعيد الماورائي البحث ، في شرح مفهوم المساواة وطرق تحقيق الفكرة عملياً داخل البنية الاجتماعية . فجميع الناس متساوون في الخضوع لله العلي الكلي . ولا يكون للمساواة من نتائج على الصعيد القضائي إلا بين المؤمنين . وقد كفلت لغير المسلمين حقوق محدودة ، بسبب رفضهم الايمان بالتزليل ، لكنهم كانوا يتمتعون إلى جانب ذلك بتسهيلات تمنح لهم احتراماً لكتابهم المنزل . وأخيراً ، كان في وسع الكتابي أن يكون مساوياً للمسلم على الصعيد الاقتصادي والاجتماعي . وتقل كتب الحديث في هذا الصدد أن عمر بن الخطاب أجرى الزكاة على عجمي يهودي وأصدر تعليماته إلى بيت مال المسلمين بالعناية بـ « هذا الرجل وأمثاله ، فمن الظلم أن ندعهم يموتون جوعاً في شيخوختهم ، وقد كانوا يدفعون الجزية في شبابهم » (٨٣) .

ولم تتوقف البنية الكهنوتية والادارية للجماعات المعاهدة عن العمل . فقد كان البطارقة والاساقفة والحاخامون ، المنتخبون حسب الإجراءات التقليدية بصورة عامة ، يتمتعون بنوع من وضع الموظفين . وكانت الدولة تعترف بأحكامهم القضائية وسلطتهم الروحية والزمنية ، وكان الخليفة يقرها . وإذا كان الكتابيون يدفعون الجزية ، فقد كانوا يحصلون على ضمان بعدم المساس بأشخاصهم أو ممتلكاتهم ، ويتمتعون بالتالي بالشخصية القانونية التي يتمتع بها المؤمنون . وما كان لهم من الوجهة الموضوعية أن يخشوا قط السقوط ضحية التعسف الحكومي أو الخاص . وتقل كتب الحديث أن محمداً قال : « من قتل معاهداً لم يرحَ ريح الجنة » (٨٤) . وأعلن على أن الدولة الاسلامية تمنح الحماية للمعاهدين ، ويرضى هؤلاء بدفع الجزية ليكون دهمهم مساوياً لدم المسلمين (٨٥) . وهذا المفهوم جوهري لأنه يوضح الحكم القرآني (٨٦) الذي ألغى كل فرق شرعي بين المسلم والمعاهد . فهو يستدعي بشكل بديهي إذن مبدأ المساواة في العقوبات الذي يضمن عدم تعرض الانسان للامتهان ويكفل حريته الفردية . وهناك في هذا الصدد اعتراض كثير ما يُقدّم على المؤسسات الاسلامية ، ألا وهو أن شهادة شخص معاهد لا يمكن أن تحسب بيّنة في خصام مع مسلم . ويمكن فهم هذا القصر من خلال المنظور الاسلامي ، لأن المؤمن الذي قد يدي بشهادات كاذبة لا يتهك فقط عرفاً هو مُلزم بالتقيد دينياً ببنيوده ، بل يتهك كذلك قاعدة الزامية تستمد قوتها الجبرية من القرآن نفسه . وكان لا بد أن يشكل هذا ضماناً كافية (٨٧) .

ولقد ظهرت خلال التاريخ الاسلامي عمليات تقيد وإنكار لحقوق الاقليات الذمية ، وكانت أولاً من صنع البشر . ويبدو أن الدافع الأول إلى التفسير المقيّد للحق كان الرغبة في اذلال المعاهدين ، ربما تحت تأثير أفكار العصور القديمة التي كانت تعتبر الضريبة الشخصية سمة من سمات العبودية . وقد غالى الفقهاء المسلمون المتأخرون في رسم ملامحها . فلم يكن لدى الفاتحين المسلمين بالفعل أي سبب لاحتقار الشعوب المغزوة التي كانت تستقبلهم عموماً استقبال المحرّرين . وفوق ذلك كان يُنظر إلى المؤسسة على أنها — بحسب روحها — دعوة لطيفة لغير المسلمين الذين كان عليهم — ما داموا يعيشون بين ظهرائي المؤمنين — أن يقتنعوا باعتناق الاسلام بسبب صحة رسالته وكمال مؤسساته . وكانت جميع التقييدات لحريات المعاهدين تقريباً

ثمرة تطبيق مغالى فيه لبعض الاحكام ذات الطابع العسكري البحث . ولقد أفرز هذه الاجراءات الاستثنائية نوع من التعصب ثم راح يغتذي بها . وصرف غرور الناس روح الشريعة ، فارتضيت تلك الانتهاكات ثم أقرها المذهب التشريعي الذي كان سائداً في حقبة معينة . ولا ريب في أن بعضاً من الحالات النادرة جداً التي طبقت فيها الاحكام التقييدية قد سوّعتها اعتبارات تاريخية موضوعية .

وكان الهدف من أول حظر فُرض منع الاقوام المعاهدة من التشيئة المسلمين في الملابس والمظاهر والتصرفات العامة . ففي أثناء الفتح كان لهذه الاقوام عادات في التزيّني تختلف عن عادات العرب . وكان همّ المسلمين الاساسي في ذلك الحين أن يميّزوا بين المقاتلين والمدنيين المعاهدين . ولأسباب أمنية صرف حظر على هؤلاء محاكاة العرب الذين كانوا راغبين في مجرد ألا ترتدي الاقوام الاجنبية « زيّهم » . ونجم عن هذا القرار الشرعي اجراءات تمييزية واضحة حيال المعاهدين من مثل فرض نوع من الزي ، ووضع الاشارات الفارقة (٨٨) ، وحظر حمل السلاح وركوب الخيل المرسجة ، وضرورة شدّ الخصر بزنازي لون معين ، وحلق مقدم الرأس . وقد فرضت هذه الاجراءات بين حين وآخر وبمفاوضات في درجة الصرامة تبعاً للظروف . وكان على الذميين من جهة أخرى — وهذا معقول جداً — ألاّ يقدموا لأعداء الاسلام معلومات ذات طابع عسكري ، أو يؤثروا جواسيسهم ، أو يزودوهم بالادلاء .

وكان من حق الجيوش الفاتحة أن تقيم أعلى ما يمكنها من الابنية للمراقبة العسكرية . وقد استغلّ هذا الاجراء فيما بعد للاذلال ، ففرض على الاقوام التي تشكل الاقليات ألاّ تبني كنيسة أو كنيسة أعلى من مستوى المساجد ، ولا أن تبني بيوتاً أرفع من بيوت المسلمين ، بحجة أن « الاسلام يعلو ولا يعلى عليه » . وقد اضطر الفاتحون ، لدوافع أمنية مماثلة — داخلية في ذلك الوقت — إلى اتخاذ ترتيبات معينة لمنع تظاهرات محتملة بلجائية . ما كانت لتجسم عن التجمع تحت راية الدين ، إذا أخذت البنية الاجتماعية لتلك الحقبة في الحسبان . وقد استغلت هذه الاعتبارات الخاصة بالنظام العام هي أيضاً فيما بعد بقصد الاذلال فحرّم على الذميين أن يتظاهروا بشعائر دينهم ، أو يرفعوا الصوت في الكنائس أو بمحضرة المسلمين في الاسواق والامكنة العامة

ولا جدوى من أن نذكر — في محاولة تفسيرية — التقييدات التي قد تكون أصابت تاريخياً المؤسسة الحامية للاقليات على أرض الاسلام ، مع الإشارة إلى أن النظام كان يحمل على صعيد المبادئ حلاً طريفاً وحافلاً بالتسامح لمشكلات « الاجانب » . فالوقائع التاريخية وآراء الفقهاء (٨٩)

تخضع اختلافاً ظاهراً حول بعض أهم المشكلات . ولم تكن الممارسة العملية من جهة ثانية تطابق دائماً المذهب المعترف به رسمياً . ويدل عدد بعض القرارات المهنية الصادرة بحق غير المسلمين وتكرّرها على أنها لم تكن ، من جرّاء اطرادها بالذات ، مقبولة ولا مطبقة حقاً من قِبَل الشعب . ومهما يكن من أمر الاسراف في بعض ردود الفعل النادرة أو الاتجاهات التمييزية لبعض التفسيرات القانونية ، فإن الشريعة كانت تضمن حماية الاقوام المفتوحة أرضهم وعدم انتهاك حقوقهم وأوضاعهم . ولقد كان الاحترام مع الاختلاف أجمل مظاهر التسامح الاسلامي . وانه لمن الخطأ والظلم الكشف

عن تعصب الاسلام بالنظر إلى بعض التجاوزات الطفيفة التي دمغت بين الفينة والفينة تاريخ الدولة الاسلامية (٩٠). فقد حمل القانون الاسلامي على العكس حلولاً جديدة وسمحة ، في حقبة كان فيها « التعصب بمفهومه الحالي معتبراً في كل مكان من العالم الاقطاعي احدى فضائل الدولة » (٩١) .

وقد تنوع تطبيق نظام حيازة الاقليات النعمة ، قياساً بالذات على التغيرات الجغرافية والفسانية والسياسية والاقتصادية للدولة الاسلامية : بدءاً بجماعة المؤمنين المحدودة المتحلقة حول محمد ، حتى قيام الامبراطورية الشامية المهيمنة سياسياً واقتصادياً على أوسع منطقة عرفها التاريخ .

لقد غدا النبي بعد استقراره في المدينة رئيس الدولة . وما لبثت ضرورات التنظيم العام أن أظهرت مشكلات الاندماج بين المسلمين المهاجرين من مكة ، وأهل المدينة الذين استقبلوهم ، واليهود والمشركن الذين كانوا يشكلون في ذلك الحين أقليات ذات شأن . ولم يطرّد ذلك المجتمع الاول غير المسلمين من رحابه ، فعاشوا فيه محظنين ، في نطاق كونهم اتباع توحيد ، بدينهم ومؤسساتهم . وكان لا بدّ أن توجه المعاهدات التي عقدها محمد مع أهل المدينة ، ثم مع بعض أقوام الجزيرة العربية بمن فيهم أهالي نجران المسيحيون ، سياسة خلفائه . ومع ذلك ما لبثت الاحداث أن تجاوزت المؤسسة على صعيد الواقع العملي . فقد اضطر النبي نفسه إلى طرد اليهود من المدينة لأنهم حاولوا اغتياله وتواطؤوا مع أعدائه . وطرد الخليفة عمر مسيحيي نجران الذين كانوا يرابون خلافاً لاحكام المعاهدة المعقودة بينهم وبين محمد . وإن لم تطبق على الدوام فيما بعد مبادئ النظام السمحة بنصها وروحها ، فانه تجدر الملاحظة بأن أحداً لم يكن يزجج اليهود والنصارى في ممارسة عبادتهم ، ولا حدث أن لحق بهم التمييز بصورة منتظمة ، ولا أكرهوا على التخلي عن دينهم لمصلحة الاسلام . والاعمال التي قد تبدو عنيفة في الوقت الحاضر إنما كانت تقررها على ما يظهر المصلحة العليا أكثر مما كان يقررها التعصب الديني .

ولم يحدث أبداً أن أعيد طرح الضمانة الممنوحة للنقاش بشكل أساسي لأنها كانت صادرة عن عقد مقدس مفروض أن يتقيد به كل مسلم . وتغيرت طرق تنفيذها ، إلا أنها لم تكن تبلغ قط ، وفي أسوأ الظروف ، حجم الاضطهاد المنظم (٩٢). وما أن قننت الترتيبات المنظمة لوضع الأقوام الذمّية ، حتى غدا في وسع رجل دولة محدود الافق أن يجد في مجموع الارشادات المفصلة والدقيقة ذريعة للحدّ من الحريات المكفولة لغير المسلمين ، وإرضعهم في حالة عبودية فعلية . لكن هذه الحالات كانت استثنائية وعابرة . ويردّ المسلمون على المؤلفين الغربيين الذين يزعمون أن عدداً من المسيحيين واليهود اعتنقوا الاسلام ليجنبوا سوء المعاملة ويتهربوا من دفع الغرامة المالية ، بأن حركة الدخول في الدين الجديد تجد تفسيرها ، على العكس من ذلك ، في إعجاب المعاهدين بتسامح الخلفاء وبالعدل الاسلامي .

ويظهر أن الاسلام يترامى أكثر تسامحاً كلما قوي واشتدّ على الصعيدين الداخلي والخارجي . ويتمّ نص الآية القرآنية التي تمنع الاكراه على اعتناق الدين (٩٣) عن تأكيد لا يزعم . وقوة الأمة توفر المؤمن ألا يخشى اليهودي ولا المسيحي ، وأن يحترم بالتالي شخصها ودينها ومؤسساتها . وقد استوحى الجماعة الاسلامية أثناء الموجة الاولى لانتشارها في الأرض استيحاء كبيراً الترتيبات التحررية التي أغدقها النبي وخلفاؤه . وقد أهمل معظم القروء التي جدّت بالتدرج ، ولم يرجع إليها بشكل منظم إلا تبعاً لظروف خاصة جداً .

ورببت التاريخ أنه صاحب نظام الجزية تسامح رافع حين كان يُطبق بحكمة وذكاء . وينبغي من جهة أخرى الإشارة إلى أن الشعوب الاسلامية بمختلف نزعاتها ، الدينية أو الفلسفية ، قد قاست ما قاساه المعاهدون حين بلغ جو التعصب ذروته (٩٤) ، إن لم تكن قاست أكثر مما قاسوا . وتنقل الكتب مثلاً أن أحد المسلمين لم ينج من القتل على أيدي زمرة تحالفه الرأي إلا بعد أن ادعى أنه ذمّي .

وبعد الهزات الكبرى التي أصابت الامبراطورية عقب الاجتياحات التي تمت على أيدي الرحّل (٩٥) ، وعقب الاحتكاك العنيف بالغرب خلال الحروب الصليبية ، تغيرت طبيعة ضمانات الحماية نتيجة للتغيرات التي طرأت بمجيء العثمانيين على بنية الحكم الاسلامي بالذات . وخلّ اضطهاد حقيقي ساندته الحماة الشعبية ببعض الاقليات غير الاسلامية لمساعدتها أعداء الاسلام الذي كان مهدداً في بقائه بالذات حينذاك . وأشهر ضحايا ذلك الاضطهاد جماعات ارمينية المسيحية (٩٦) .

أما على الصعيد القانوني ، فلا يبدو أن التنظيمات الخاصة بالاقليات مؤدية الجزية قد تغيرت بصورة مفاجئة (٩٧) . فقد تبدل النظام عقب اكتمال البنية العامة للمجتمع اكتمالاً بطيئاً . فقد قسم العثمانيون الكتاكين إلى ثلاث فئات مركزة بشكل قوي : المسيحيون القائلون بطبيعة واحدة للمسيح ، والمسيحيون القائلون بطبيعتين للمسيح ، واليهود . وتمتّع البطارقة والخانامون بصلاحيات متزايدة ، لكن السلطان استطاع هكذا مراقبة الاقليات بشكل أدق واحزم عبر رؤسائهم (٩٨) . وبدلت الاقوام المعاهدة وكأنها « أمم » شبه مستقلة داخل الامبراطورية ، « في ظل العدالة » ، أو حتى « تحت جناح حيازة » السلطان (٩٩) .

ولقد استخدم التدخل الأوروبي في الشؤون الداخلية للامبراطورية الاسلامية ، العثمانية في ذلك الحين ، ذريعة « حيازة » الاقليات مؤدية الجزية . وقد يكون من الاطناب أن نعيد كل ما حدث . وبالاختصار ، حصل التجار الايطاليون أو البروفانساليون من المالكين المصريين أو من السلطان التركي مباشرة ، على امتيازات وضمائن لتجارهم في الشرق . وعقد فرانسوا الاول ، رغبة منه في التحالف مع الباب العالي لاضعاف المانيا ، معاهدة مع السلطان سليمان الثاني عام ١٣٣٥ م عرفت بـ « Capitulation » (أي معاهدة حفظ حقوق المسيحيين المقيمين في دار الاسلام) . وضمن هذا التنازل من طرف واحد - لأنه لم يمنح أي مقابل للمسلمين الذين كانوا يقيمون على الأرض المسيحية - عدداً من الامتيازات للرعايا الفرنسيين المقيمين في الامبراطورية العثمانية . وغدت هذه المعاهدة نموذجاً لمعاهدات أخرى لاحقة ومماثلة عقدت بين اسطامبول والقوى الأوروبية .

وقد طالب الغرب (١٠٠) منذ القرن السابع عشر الميلادي بحق الحماية ، لا للاروبيين المقيمين في دار الاسلام وحدهم ، بل لجميع المسيحيين الشرقيين ، وكأن الامر نوع من استمرار لروح الحروب الصليبية . ولم يكن للمبادرة نتائج حقيقية ، لأنها لم تتخذ إلا شكل اعلان من طرف واحد . غير أنه « مع الزمن وضعف تركيا ، تمكنت هذه الحماية من بلوغ بعض الاهداف الدينية ، وحتى السياسية ، كما كان متوقعاً » (١٠١) . وكان لزعماء أن يتكشّف أن عواقيها المحسوسة كانت سياسية بشكل جوهري . ومنذ نهاية القرن الثامن عشر استخدمت أوروبا المزايعم عن الاضطهاد التي كان يتعرض لها المسيحيون لتحقيق مطامعها الامبريالية . وغدا الخليفة مذكّك

بقارن بشكل مثير للدهشة بالحبر الأعظم . ولقد جرّ الادعاء الفرنسي مزاعم أخرى مماثلة من قبل الدول الأوروبية ، فطالبت كاترين الثانية عام ١٧٧٤ م بحق حماية الاقليات الارثوذكسية وحصلت عليه .

وأصبح وضع الاقليات غير الاسلامية منذ النصف الأول من القرن التاسع عشر مماثلاً ، إن لم يكن على صعيد القانون فعلى صعيد الواقع ، لوضع الاجنبي ، وذلك عن طريق معاهدات الحماية التي أُناحت للغرب أن يتدخل حتى رقابة فعلياً على شؤون الامبراطورية ، بضغط من أوروبا – وبخاصة من فرنسا ، ثم من النمسا – التي كانت ترى يحق في تلك المعاهدات وسيلة للتغلغل والنفاذ (١٠٢) . وقد بولغ في امتيازات الاجانب إلى حد أن عدداً من الالبيين طلبوا التجنس بجنسيات الدول صاحبة تلك الامتيازات . ومن غير المجدي أن نذكر في هذا الصدد بالتجاوزات المخزية التي سببها التشريع القنصلي . وكان لا بد مع ذلك من أن يبقى النظام قائماً بفضل قوة أوروبا السياسية حتى ظهور معاهدة « مونثرو » عام ١٩٢٩ م .

وهكذا استخدم الأوروبيون التنظيمات الاسلامية الاصلية السمحاء لحماية الاقوام غير المسلمة التي كانت درجات الحكمة في تطبيقها تتفاوت ، وإن كانت تطبق بصورة عامة وفقاً لنص الشريعة القرآنية وروحها ، استخدموها وسيلة للتدخل والهيمنة على دار الاسلام . وقد شوّه صورة تلك التنظيمات تسلسل الاحداث التاريخي والتفسيرات السياسية اللاحقة . وبديهي أنه من الصعب محاولة ادخالها العالم الاسلامي المعاصر من جديد . ومن جهة أخرى ، يحاول المصلحون المتمسكون بصحة العقيدة في هذه الأيام أن يغلّفوا حق المواطنة الكاملة الممنوح للاقليات اليهودية والمسيحية بضمانات قانونية اسلامية بحسب . ومهما يكن من أمر ، فقد كان الحل الذي اقترحه الاسلام منذ القرن السابع الميلادي لمشكلة الاقليات تجديداً يلفت الانتظار .

الانسان والمؤمن في المدينة

لم يلبث التنزيل الذي تأكد أنه مرشد روحي ونظام خلقي وقانون ديني مما أن شكل حوله كياناً سياسياً واعياً . وفرضت جماعة المؤمنين نفسها بنياناً دقيقاً ومنطقياً لكل مسلم فيه مكانه ومشاركته الحقيقية . ولقد اكتشف المؤمن كيف يحقق ذاته ، عن طريق هذا الاندماج الجماعي ، والتقيّد بالشريعة المنزلة في آن معاً . ويتوازن التنظيم الجماعي الذي تفرضه العقيدة الاسلامية بواسطة فردانية تنصوي في منظور أخروي ، لأن كل انسان سيحاسب على أعماله يوم القيامة (١٠٣) . وقد نتج عن ادراك « الواجب الوجود » ، والإقرار بوجدانية الله ، والتأكد من امتلاك الحقيقة التي لا حقيقة غيرها قيام مجتمع نظري متضامن أشد التضامن . فالمؤمن مشخص بوصفه جزءاً متمماً لكيان يتجاوز . والتماسك الاجتماعي نتيجة لعجز الانسان البديهي عن العيش خارج الجماعة . فهو مضطر على هذا لتوقيع نوع من « عقد جماعي » ليس أبداً نتيجة لارادته الطوعية ، وإنما هو الزام من الله مقبول من جميع الناس .

ولقد أثبت التنزيل برفضه الفصل بين الروحي والزمني أنه دين ونظام اجتماعي وقد يكون من الافتئات على الاسلام أن يُكتفى بوصفه بطريقة لازمنية (١٠٤) ، أو أن لا ينظر اليه إلا من منظور اجتماعي سياسي . وأنه لينبغي ، على العكس من ذلك ، أن يؤخذ بعين الاعتبار الجانبان المرتبطان

ارتباطاً وثيقاً ، وإن لا يرغب قط في تقدير ما اذا كان أحدهما قد بدأ تاريخياً أكثر خطأ من الآخر (١٠٥) . فمن البديهي أن التنزيل والسبيل الذي ظُنَّ امكان استخدامه فيه ، قد طبعاً المجتمع بعمق ، على الرغم من أن الدين والنظام السياسي الاسلامي لم يكونا متلازمين بشكل مطلق . ولقد تنوع التعبير عن الحريات الجوهرية تبعاً للتطور المذهبي . ومع ذلك يبدو أن دعامتين أساسيتين قد صمدتا على مرّ الزمن رغم كل العقبات : العدل والمساواة ، وهما قيمتان اسلاميتان في أساسهما . والاسلام لا يترف بارستقراطية غير ارستقراطية التقوى . وإذا كان قد ظهر مع نمو الامبراطورية تميّز اجتماعي لم يكن من الممكن تجنبه ، تميّز فصل على الصعيد المادي بين المحاربين العرب والاقوام المفتوحة بلادها والداخلية حديثاً في الاسلام ، وبين أصحاب الاراضي و « زبائنهم » ، وبين المتعلمين والعاملين في الأرض ، فإن هذه الطبقة لم تؤسس قط ، بل لأنها لم تصبح مشروعة في يوم من الأيام . فاقطاعية الأرض وارستقراطية النسب وبرجوازية المال مفاهيم غريبة عن الفلسفة السياسية الاسلامية . وهذا هو على ما يظهر سبب تمكن الشعوب الداخلة حديثاً في الاسلام – كالفرس مثلاً – من فرض أنظمة حكمها وادارتها ، وبقاء أفرادها على رأس تلك الأنظمة ، وربما السبب كذلك في نجاح العبيد الاجانب في انشاء أسر حاكمة قوية ومتألّفة .

وبتأثير عكسي ، يحمل التضامن الاسلامي بعض التحديدات للحريات الفردية . والقضية هنا قضية مأزق كثير الشيوخ ، عنيّا التوفيق بين تنظيم مجتمع متجانس متماسك برباط صوفي ومؤسس على فكرة العدل الجماعي ، وبين ضمان حريات المعتقد . فاعتناق الدين يستتبع اندماج الانسان اندماجاً كاملاً في الجماعة . ولما كان المؤمن جزءاً متمماً لوحدة روحية ، فلا يعقل حدوث أي جحد أو ارتداد عن الدين . والفرد الذي قد يصدر عنه مثل ذلك يصبح في وضع « الخارج على القانون » ، ويطرّد نفسه بنفسه من المجتمع . وفي حين يُنذره القرآن والسنة بعقاب في الآخرة ، يحمله الفقه مستحقاً لعقوبة الموت إذا كان ارتداده فعلاً . يعرض ملامة الجماعة للخطر .

ويشير التاريخ إلى أن العالم الاسلامي أظهر أحياناً شيئاً من التعصب ، ولا سيما خلال الحقبة التي رافقت انحطاطه . غير أنه بقي بصورة عامة ، أقلّ تصلباً وشراسة من كل الاديان أو الايديولوجيات . ويوم انتخاب أبو بكر خليفة للنبي خاطب المسلمين بقوله : « أما بعد أيها الناس فاني قد وليت عليكم ولست بخيركم . فإن أحسنتم فأعينوني ، وإن أسأت فقوموني . الصدق أمانة ، والكذب خيانة . الضعيف فيكم قوي عندي حتى أريح عليه حقه إن شاء الله . والقوي فيكم ضعيف عندي حتى آخذ الحق منه إن شاء الله . أطيعوني ما أطعت الله ورسوله ، فإن عصيت الله ورسوله فلا طاعة لي عليكم » . وهذا التصريح هام للغاية إذ يحدّد ما يمكن تسميته بـ « الضمانات السياسية » . فهو يرخص بعضيان رئيس الجماعة عصياناً مشروطاً بأن تكون أوامره وتعليماته مخالفة للشريعة المنزلة ، لكنه يحرم بالمقابل عدم الخضوع للشريعة المنزلة نفسها . ويسوّغ هذه الثنائية أن زعيم الجماعة الاسلامية السياسي لا يملك أية سلطة مذهبية .

ويتوقف سنّ القوانين بموت محمد ، وتبايع الجماعة خليفة له مهمته الوحيدة السهر على تطبيق الاحكام القرآنية تطبيقاً عادلاً ، وعلى دوام

الامم بوصفه تعبيراً عن الحكمة الالهية : « لكم دينكم ولي دين » (١٠٩).
والله وحده الذي يحاسب على الكفر .

وقد أمكن أن يتخذ تعبير « التسامح » نفسه طابع التحقير حين ظهر في القاموس الخلقي والسياسي لأوروبا الخارجة من الحروب الدينية . فقد عومل الخصم والمُحارِبُ بـ « تسامح » لسبب أساسي هو عدم امكان شطبه من الوجود . والتسامح بمعناه الأحدث يوافق استعداداً فكرياً أو قاعدة سلوك يتمتع المرء معها عن استخدام كل وسيلة قهرية مع الذين لا يشاطرونه قناعات مماثلة لقناعاته . وهو مجلس لامبالاة ما دام لا يتضمن استنكافاً عن ابداء الآراء أو الدفاع عنها دون عنف . ويعبر كذلك عن احترام لفكرة تعتبر ، بالرغم من استهجانها ، مساهمة في الحقيقة الكلية . وبهذا المعنى لا بد من الاعتراف بأن الاسلام كان متسامحاً على الصعيد الديني ، بل على أكثر من ذلك ، لأنه يحترم معتقدي الرسالات الالهية السابقة ويحبيهم . وأخيراً ، وعلى الرغم من الضرورات الاقتصادية والحاجات الادارية ، أظهر الاسلام ، من وجهة النظر السياسية التاريخية ، تقديرأ رافماً لأهل الكتاب بقبوله بأن يعيشوا في كنفه . فلقد أبقي على مؤسسات إدارية وكنسية وقضائية لاتوافق مع الشريعة القرآنية ، ولم يفرض على المسلمين بعض المحظورات على الرغم من كونها أوامر إلهية . والتسامح الاسلامي عبارة عن تقدير لغير المسلم وعدل و ارادة إلهية . وطابعه اللازمي يضيف عليه بُعداً خاصاً يتيح له أن يبلغ أكرم ما يعمل لفظه من معنى . فهو يستلهم احترام الانسان الذي يتمتد فكرة مخالفة ، ولكنه ليس رضى برأي يبغي رفضه . والقرآن الذي لا يألو يفضح الاخطاء والتحريفات التي قد يكون أهل الكتاب أدخلوها على كتبهم ، يمنع المؤمنين من سب الذين « يشركون مع الله غيره » (١١٠) فالاحترام يستهدف الانسان لا رأيه .

وفي حين كانت الحصرية والتعصب من فضائل الدولة في الغرب المسيحي - وبقيت كذلك لقرون عدة - كان قد سبق للامبراطورية الإسلامية أن تقبلت جماعات كثيفة من غير المسلمين وحميتهم بمحادثات لا سبيل إلى انتهاكها . وكان من نتيجة عيش المسلمين والمسيحيين واليهود جنباً إلى جنب أن خلق بينهم جواً من التسامح لم يسبق للعالم المتمدن على سواحل البحر الأبيض المتوسط أن عرفه قط من قبل . واصالة النظام السياسية - التشريعية صادرة عن طابع الاسلام الخصوصي . فالاقوام الموحدة تعزل نفسها بنفسها عن الحاضرة الاسلامية برفضها الاعتراف بدور محمد النبي . وبالمقابل يتيح لها مبدأ شخصنة الشريعة الاحتفاظ بمؤسساتها ما دامت لا تضر بمصالح الاسلام وسلامته . وقد تصدعت بنية النظام شيئاً فشيئاً بفعل التغيرات النبوية والمؤسسية التي طرأت على الحكم الاسلامي ، وكذلك بفعل وطأة أوروبا الامبريالية وضغوطها . وزال وضع المعاهدين من الوجود بمقدم الازمنة الحديثة . وليس مؤكداً أنه استبدلت به مؤسسة أكثر ملاءمة . فالافكار الحديثة عن الديمقراطية التعددية - وهي طوباوية في الغالب على كل حال - بقي أكثر بالوافق وتستجيب بشكل أدق للمفاهيم الاخلاقية الجديدة . إلا أنه لا بد أن نلاحظ ، من خلال رؤية واقعية فظة ، أن مختلف الأنظمة المقترحة لتأمين احترام الأقليات توقّر القليل من الضمانات الفعلية . والتاريخ الحديث الحديث ماثل مع الأسف أمامنا للتذكير بذلك .

وخصائص النظام الاسلامية الخالصة ، والمسافة التي تفصل بين الأزمنة الحديثة والحقبة التي كان مطبقاً فيها بنصه وروحه ، تمنع من تصنيفه في

المجتمع الاسلامي وازدهاره . ولما كان ضامن الوحدة الاسلامية ، فانه لا يمارس سوى وظيفة مركزية مجردة من كل سلطة تشريعية أو قضائية . ولا يزيد نظرياً عن أنه وكيل « الشريعة » وممثلها ، هذه الشريعة الملزم هو نفسه بالتقييد بها (١٠٦) . وليس له بوصفه خلفاً للنبي أية سلطة روحية حقيقية . فهو منتدب بطريقة غير مباشرة من الشعب ، ويخوله انتدابه حق السلطة ، لكنه يفرض عليه في الوقت نفسه الشورى . وليست الدولة الإسلامية « تيوقراطية » (١٠٧) لأن الحكم هو في نهاية المطاف لله ، ويشغل الخليفة فيها « قائممقامية » الزعم السياسي . ولدى قيام الاسر الحاكمة وبروز البحث المذهبي الاسلامي ، تمكنت الخلافة من انتحال صفة جبرية في خدمة الدين . ولم يكن تأثير الداخلين الجدد في الدين غريباً بالتاكيد عن هذا التطور . وتوطدت المؤسسة التي سرعان ما أفرغت من كل امتياز سياسي ، في السنوات السان كما في العجاف ، لأن السلاطين العثمانيين وأوروبا الامبريالية كانوا يجردون فيها وسيلة لتحقيق أغراضهم السياسية . ولم يتر إلغاء الخلافة بصورة مفاجئة بعد الحرب العالمية الاولى أي احتجاج مهما ضوّل شأنه . ولعل اعتبار الغائنها دليلاً على « تصدع الاسلام بوصفه مجتمعاً دينياً أن يكون عدم فهم لطبيعة وحدته بالذات » (١٠٨) .

ونادرون هم الزعاء السياسيون المسلمون الذين لا ينشدون في الحقيقة المعاصرة نوعاً من الشرعية عن طريق التذكير بالمبادئ الاسلامية . وكثيرة هي الدول الحادثة عن تجزئة الامبراطورية أو الخارجة من الاستعمار الأوروبي التي تبنت الاسلام قاعدة مؤسسية بشكل قاطع . فعلاوة على المؤسسات السياسية التي ترسّمت الديمقراطية الأوروبية بدرجات متفاوتة من النجاح ، تبقى المفاهيم الاسلامية الجوهرية الخاصة بحقوق الانسان ودوره في المجتمع حية ناشطة . ولسوف تظل كذلك ، أو على الأقل في حالة كمون وغموض ، في ضمير الشعب . وان التعاليم الخلقية المقتنة والانزامية التي تتضمنها ، لأكثر إيجابية وفعالية منها في أي نظام آخر . فهي ليست تعبيراً سلبياً عن عاطفة جياشة ، بل التزام شخصي فاعل . ولا يقصر الخلق في الاستنجاذ بضمير الفرد وعقله ، ولكن العمل الايثاري اللازمي يفوق ولا ريب الشعور الانساني بمعناه الاحساني الضيق . وتزداد في هذه الصيغة الخلقية المتزمنة نبرات انصاف رائحة . وتمثل الجماعة الاسلامية كياناً متوازناً ليس الفرد فيه غاية بذاته وحسب ، وإنما هو أيضاً جزء من مجتمع يشكل كلاً متلاحماً .

ويتضاعف ترسخ الاسلام ديناً عالمي النزعة بالمصير الابدي الذي يخص به الانسان ، وبمفهومه لإله واحد ينظم سير العالم . فوحداية الله تستتبع عالماً واحداً وحقيقة واحدة وشريعة واحدة . وباب الانخراط في المجتمع مفتوح أمام جميع الناس بلا حصر ، ويؤمن التصديق بالرسالات التوحيدية السابقة وتقبلها نوعاً من الاعتراف بالمؤمنين بها . وإذا عدنا بالتاريخ إلى الوراء تبين لنا أن حدة السخط على المشركين لم تستهدف غير وثنيي الجزيرة العربية الذين أظهروا عداوة خاصة للجماعة الاسلامية في بداية تكوّناتها .

ويحلو للمذهب الحديث الاعتراف بأن تنوع الشعوب مطابق للمشئة الإلهية ولا يتعارض قط مع مبدأ وحدة الوجود ، لأن المجتمعات المختلفة تتلاقى جميعاً ، بسبب حاجتها الطبيعية إلى الرباط فيما بينها ، في كيان متناسق على المستوى الكوني الشامل . ولا يكتفي الاسلام بشكل جماعي ، والمسلم بشكل شخصي ، بأن يكونا « متسامحين » بل يحترمان كذلك تعدد

إحدى المقولات التي تحتفظ بها النظرية القانونية الحديثة ، ومن اطلاق حكم تقويمي مطلق ، تبعاً لقواعد الخلقة الدولية المعاصرة الصادرة عن الغرب . ومع ذلك لا يبدو الحل الاسلامي لمشكلة الاقليات حلاً من « العصور الوسطى » أو « العصور القديمة » . وان قبول فرد من الافراد لا يمكن دمجهم دمجاً كاملاً في بني الدولة والمجتمع نظراً لحرية اختياره ، وضمان حاجته عن طريق احترام شخصه والتسامح في معتقده ، ليلدوان فكرة « حديثة » ، بل مثلاً أعلى خالداً . وهما لم يقصرا بالطبع ، وبعد كل افتراض ، في التأثير على نمو الوجدان العالمي والمساهمة في انشاء الحق الدولي .

وعلى الرغم من جميع تقلبات التاريخ وصروفه ، فقد تمكنت القاعدة الفكرية من فرض تسامح قلماً تنقيد بمثله الأنظمة الاجتماعية حتى في هذه الأيام . فلقد حددت منذ القرن السابع الميلادي صفة انسانية للافراد غير المساهمين في الرابط المجتمعي الديني والقانوني . وتمكن الاشارة عن طريق المقابلة بالفضد إلى أن مذهب الحق الدولي المعاصر ما يزال يسعى لتحديد « أضال وضع » للجانب .

ولا بد تقريباً من أن يتخذ التعبير عن الانظمة التي تدعي الخلود ، والوصف النظري للمؤسسات التي لم تتجسد حقيقة إلا في التأمل المذهبي ، مظهراً بالياً باهتاً في نظر المراقب الاجنبي السعيء الاطلاع . وتبقى المسلمات المستمدة من القرآن صالحة على العكس إلى الابد في نظر المسلم ، لأنه لا يمكن أن يكون في الوحي الالهي أفكار « حديثة » أو « قديمة » ، بل فيه فقط مبادئ صحيحة وعادلة بصورة مطلقة . ونقول بأننا لم نسع إلى اصدار الاحكام ، بل سعينا إلى أن نثبت ببعض المستندات الموجزة أن الاسلام قد أكد بشكل رائع ، وقبل أية حضارة أو دين على ما يبدو ، احترام الانسان في مجتمع يؤمن بالمساواة بحثاً عن أفضل عدالة ممكنة ويتوجه من شريعة استعملانية . ولا ريب أن القيم التي يعبر عنها القرآن لا تزال هي هي ، كما لا تزال قادرة على أن تسهم ، حتى في أيامنا هذه ، في بناء عالم أكثر انسانية .

هوامش

- (١) يبدو أن لفظ « دين » قد استخدم في النصوص (المقدمة أيام النبي) للدلالة بلا تميز على « الديانة » أو على « الحكم » . انظر محمد حميد الله ، « أول دستور مكتوب في العالم » ، = (وثيقة هامة من زمن النبي العظيم) ، لاهور (اشرف) ، الطبعة الثانية متقنة ١٩٦٨ ، صفحة ٧٥ ، ص ٣٧ .
- (٢) درمنهايم ، « شهادة ... » ، ص ٣٧٤ .
- (٣) شيون ، « كيف نفهم ... » ، ص ٣٠ - ٣١ .
- (٤) درايز ، « التنوير على القرآن » ، ص ٨١ - ٨٣ .
- (٥) محمد الحياشي ، « ابن خلدون » ، باريس ١٩٦٨ ، ١٩١ صفحة ، ص ١٢٥ - ١٣٦ .
- (٦) المقصود العثور على لفظ فرنسي في مقابل كلمة « الجماعة » العربية . (الترجمة) .
- (٧) علي عثمان ، « فكرة الانسان ... » ، ص ١٩٥ .
- (٨) « ولكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف ويهيئون عن المنكر » . (آل عمران / ١٠٤) .
- (٩) تنقل كتب السنة أن حمداً قال يوماً في هذا الصدد : « انصر أخاك ظالماً أو مظلوماً » ، وأن أحدهم سأله : « انصر أخي المظلوم ، ولكن كيف انصر الظالم » ؟ فأجاب النبي : « بمنع من الظلم » .

- (٩) غاردييه ، « المدينة ... » ص ٢٣ ، وغروبي ، « الاسلام ... » ، ص ٢٦ .
- (١٠) شلهود ، « مدخل إلى ... » ، ص ١٥٩ .
- (١١) محمد أحمد ، « إقبال ... » ، ص ٤١ - ٤٢ .
- (١٢) شرواني ، « دراسات ... » ، ص ٢٥٣ .
- (١٣) « قل ان صلاتي ونسكي ومحياي ومماتي لله رب العالمين » (الانعام / ١٦٢) .
- (١٤) حميد الله ، « أول دستور ... » ، وستنتلهه بشكل واسع في الصفحات التالية .
- (١٥) شرواني ، « دراسات ... » ، ص ٢٥٤ ، وهو يصادق على رأي حميد الله ، « أول دستور ... » ، ص ٣٠ وما بعدها .
- (١٦) غروبي ، « الاسلام ... » ، ص ٢٦ ، وقد سجل هذه الظاهرة في القرن العشرين ، مما يدل في الظاهر على أن القضية قضية خصيصة دائمة .
- (١٧) « نسبة إلى المدينة المنورة » (الترجمة) .
- (١٨) شرواني ، « دراسات ... » ، ص ٢٥٨ ، وبركة الله ، « الخلافة » ، ص ٥٥ و ٥٧ ، وحسين ، « دستور ... » ، ص ٧٣ ، وخودا بخش ، (مقدمة الترجمة لكتاب جوزيف هيل « الحضارة العربية ») ، لاهور (اشرف) ، طبعة جديدة للطبعة الثانية ١٩٦٩ ، ١٣٥ صفحة ، وله أيضاً « السياسة في الاسلام » ، لاهور (اشرف) ، الطبعة الرابعة ١٩٦٧ ، ٢٠٠ صفحة .
- (١٩) « وفيه ملك السموات والارض » (آل عمران / ١٨٩) . وانظر كذلك (الجانبية / ٢٧) ، و (الحديد / ٥) : « له ملك السموات والارض ، وإلى الله ترجع الأمور » .
- (٢٠) « النباه / ٥٩ » .
- (٢١) حدث هذه الفكرة بعض المؤلفين المسلمين أن يستتجوا أن السيادة ملك للشعب .
- (٢٢) حق أن بعضهم يرى في الادعاء الغربي « سخرية » . شرواني ، « دراسات ... » ، ص ٢٧٠ - ٢٧١ . ويبدو رد القفل مع ذلك مغرطاً ، لأن بعض المؤلفين المسلمين يستعملون أيضاً هذه العبارة . انظر بيكتال ، « الجانب الحضاري ... » ، ص ١٧٧ .
- (٢٣) « دولة سياسية يملك جميع المواطنين فيها السيادة ، دون تمييز في النسب أو الثروة أو المقدرة » ، لالاند ، « مصطلح ... » ، ص ٢١٤ .
- (٢٤) بيكتال ، « الجانب الحضاري ... » ، ص ١٧٧ - ١٧٩ .
- (٢٥) فيزي ، « منى حديث ... » ، ص ٢٨ وما بعدها .
- (٢٦) محمد أحمد ، « إقبال ... » ، ص ٤٨ - ٤٩ ، فعود فنجب هنا المفهوم الذي سبق أن عرفنا عنه قبلاً « الانسان الجماعي » .
- (٢٧) الانفال / ٢٤ .
- (٢٨) النحل / ١٠٦ .
- (٢٩) محمد علي ، « دين الاسلام » ، مناقشة مقارنة لمصادر الاسلام ومبادئ وتطبيقاته ، القاهرة ، ٧٨٤ صفحة ، ص ٥٩١ وما يليها . والحرفي ، « تسامح ... » ، ص ١١٨ ، وهو يرى العكس ، غير مستند مع ذلك إلا إلى الفقه وحده .
- (٣٠) محمود عبد المجيد ، « الاشتراكية العربية على ضوء الاسلام والواقع العربي » ، القاهرة ١٩٦٦ ، ٦٥ صفحة ، ص ٢٣ .
- (٣١) حسين ، « الاسلام ... » ، ص ١٦١ ، وابراهيم اسحاقيل ، « الاسلام والمذاهب الاقتصادية المعاصرة » ، القاهرة ١٩٦٥ ، ١١٢ صفحة ، ص ٧٨ و ٧٩ .
- (٣٢) ريجان شريف ، « Islamic Social Frame work » لاهور (اشرف) الطبعة الثانية متقنة ومزينة ١٩٧٠ ، ٢٧٦ صفحة ، ص ١٥٠ وما يليها .
- (٣٣) وكذلك : « ليس منا من نام وهو شعبان وجاره جائع » .
- (٣٤) بيكتال ، « الجانب الحضاري ... » ، ص ١٥٥ .
- (٣٥) فرح ، « الاسلام ... » ، ص ٣ ، وعلي عامر ، « روح ... » ، ص ٢٨٧ .
- (٣٦) شرواني ، « دراسات ... » ، ص ١١٠ وما بعدها حيث يخطرق إلى آراء الماوردي .
- (٣٧) وكان أول تحقيق لما توقع معاهدة كوجك كيتاردجسي بين الامبراطوريتين القيصرية والعثمانية عام ١٧٧٤ م .
- (٣٨) حتى إنه فرض نفسه منذ عام ١٩٠٨ « حاكماً » للاسلام في الصين . انظر فرنسيس بوراي ، « المسلمون الصينيون » في (رسائل الشرق) ، الاسكندرية ١٩٢٦ ، ص ٢٦٨ ، ص ٥٧ إلى ص ٦٨ ، ص ٦٥ .
- (٣٩) علي عبد الرازق ، « الاسلام وأصول الحكم » ، صفحة ١١٩ - ١٤٤ (من الطبعة المترجمة لك الفرنسية) .

(٢٩) وهو الذي أنشأكم من نفس واحدة (الأنعام / ٩٨) . وكذلك (الاعراف / ١٨٩) .

(٤٠) لالاند ، المصطلحات ... ، ص ١١٦٨ - ١١٧٢ .

(٤١) دراز ، مدخل ... ، ص ٨١ .

(٤٢) ص / ٨٧ ، وهي آية مكية . انظر تعليق بلاشير ، القرآن ، ص ٤٨٢ وما بعدها . وبلاشير يمد بالتأكيد رائد التفسير المستند إلى التسلسل التاريخي .

(٤٣) فيزي ، منحى حديث ... ، ص ٢٣ ما بعدها .

(٤٤) علي عثمان ، مفهوم الانسان ... ، ص ١٨٨ وما بعدها .

(٤٥) البقرة / ٢١٣ يونس ١٩ .

(٤٦) حجرات / ١٣ .

(٤٧) درمنهجام ، الشهادة ... ، ص ٣٧٥ .

(٤٨) النساء / ٤٧ .

(٤٩) آل عمران / ١٩ .

(٥٠) شلهود ، مدخل ... ، ص ١٦٦٢ .

(٥١) لامنس ، الاسلام ... ، ص ٦١ ، ويدعو لفهم وجود الله ويا أيها الناس مرات كثيرة في السور المدنية .

(٥٢) الاعراف / ١٥٨ .

(٥٣) الحج / ٧٧ - ٧٨ .

(٥٤) علي محمد ، دين الاسلام ، ص ٥١٠ وما بعدها .

(٥٥) انطوان خال ، وضع غير المسلمين في بلاد الاسلام ، بيروت ١٩٥٨ ، ٣٩٤ صفحة ، ص ١٠ . وهذا الكتاب ثمرة بحث جدي للغاية ، ومصدر ثمين للمعلومات القضائية والفنية والتاريخية . وقد استرشدنا به ، ولا سيما على صعيد الوقائع .

(٥٦) محمد الحركان وآخرون ، المعتد الاسلامي وحقوق الانسان في الاسلام ، لقاءات في الرياض وباريس والفايتكان وجنيف وستراسبورغ بين حقوقيين من العربية السعودية وحقوقيين ومفكرين أوروبيين مشاهير . بيروت ١٩٧٤ ، ٢٧١ صفحة . وحل الأخص : « مفهوم الانسان في الاسلام وتطلع البشر إلى السلام » ، ص ١٤٧ وما يليها .

(٥٧) ماسينيون ، احترام ... ، ص ٤٥٠ - ٤٥١ .

(٥٨) hostis ومعناها باللاتينية « عدو » (المترجم) .

(٥٩) جوزيف شلهود ، « بنى المقدسة عند العرب » ، باريس ، ٢٢٨ صفحة ، ص ٢٥٨ .

(٦٠) المائدة / ٤٨ .

(٦١) اليهود والنصارى . ويظهر التاريخ أن الاسلام علم قياسي وضع « المحمين » على الزرادشتيين والصابئين وغيرهم من الجماعات الدينية المقيمة في العالم الاسلامي .

(٦٢) يعرف هؤلاء في المصطلح الاسلامي « أهل الكتاب » أو « الكتابيين » (المترجم) ..

(٦٣) تعرف هذه الحماية في المصطلح الاسلامي « الذمة » ، ويطلق على المحمين اسم « الذميين » (المترجم) .

(٦٤) حجرات / ١٣ .

(٦٥) وهي بحسب الديانة المسيحية : الايمان والرجاء والمحبة . (المترجم)

(٦٦) عبد الجليل ، جوانب الاسلام الداخلية ، ص ١٦٩ .

(٦٧) « لا يهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم ان تبرؤهم وتقسطوا اليهم ، ان الله يحب المقسطين » (المحتسنة / ٨) .

(٦٨) انظر خال ، وضع ... ، ص ١٨ .

(٦٩) التوبة / ٢٩ .

(٧٠) لقد أمكن مقارنة الذمة بمفهوم ال (deditio) القريب منها في القانون الروماني ، الذي كان المغلوب يصبح مجرماً من زبائن الامبراطورية بناء على وثيقة متبادلة . انظر خال ، وضع ... ، ص ٧٥ . ومع ذلك فإن الموازنة غير مقبولة ، لأنها لا تأخذ في الاعتبار تداخل الروحي والزماني في الاسلام تداخلاً تاماً .

(٧١) محمد الشبيشي ، العلاقات الدولية الاسلامية ، القاهرة ١٩٦٦ ، ٥٦ صفحة ، ص ٣٨ - ٣٩ .

(٧٢) خال ، وضع ... ، ص ٧٥ .

(٧٣) ماسينيون ، احترام ... ، ص ٤٥٠ .

(٧٤) غارديه ، المدنية ... ، ص ٧٧ .

(٧٥) غصوري ، الحرب ... ، ص ١٧٥ وما بعدها .

(٧٦) خال ، وضع ... ، ص ٧٦ .

(٧٧) يحلو لكتب السنة الاسلامية أن تلج على جملة النبي النبي وموفته ايهاهم ، فقد كان يقبل ذواتهم ويمود مرضاهم ويشهد ما بهم البغ ... شليبي ، الاسلام ... ، ص ٣١ .

(٧٨) كان ذلك عام ٦٢٣ م . انظر حميد الله ، أول دستور ، ج ٢ .

(٧٩) قبيلة خيبر عام ٦٢٨ م ، وسكان البحرين من المجوس واليهود الذين اعتنق أميرهم الاسلام

عام ٦٢٩ م ، وسكان شمالي الجزيرة العربية عام ٦٣٠ م من المسيحيين في دومة وائلة ،

ومن اليهود في ابروج ومكوح . خال ، وضع ... ، ص ١٨ وما بعدها .

(٧٦) أمير علي ، روح ... ، ص ٨٤ - ٨٥ ، وغوش ، الدين ... ، ص ٧٠ ، على سبيل المثال .

(٧٧) ماسينيون ، عهد ... ، باريس ١٩٧٠ ، ٥١٤ صفحة ، ص ١٥٥ وما بعدها .

(٧٨) ينبغي الإشارة كذلك إلى الطابع الجدي الذي اتخذه الدولة الاسلامية في كتف الراسين هذه الحقبة .

(٧٩) « الجزية » من « جزى » ومعناها « الأجر » و « المكافأة » و « الثمن » . انظر خال ، وضع ... ، ص ٢٦٦ .

(٨٠) الأرمن مثلاً في الحقبة الأولى لاتشار الاسلام .

(٨١) شليبي ، الاسلام ... ، ص ١٧٣ .

(٨٢) خال ، وضع ... ، ص ٢٦٦ .

(٨٣) الشبيشي ، العلاقات ... ، ص ١٩ ، والحوي ، تسامح ... ، ص ٥١ .

(٨٤) أو : « من اضلعه مهاداً أو غطه حقه أو كلفه ما لا يطيق أو سلبه شيئاً فأنا خصمه يوم القيامة » . الحوي ، تسامح ... ، ص ٤١ .

(٨٥) خال ، وضع ... ، ص ١١٧ .

(٨٦) « يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص في القتل الحر بالحر والعبد بالعبد والأثني بالأثني » (البقرة / ١٧٨) .

(٨٧) كان هناك ولا ريب تجاوزات على صعيد الممارسة العملية ؛ فقد كان في وسع المعاهد المحكوم عليه في نزاع لمصلحة أحد أعوانه في الدين أن يطل الحكم بأن يمتنع الاسلام .

(٨٨) نقل هذا الاجراء على ما يبدو من الاقاليم المفتوحة التي كانت قد عرفت مثل هذه الاجراءات التمييزية في عهد بيزنطة .

(٨٩) الذين غالباً ما كانوا ، في « القرآن الاسلامي » كما في غيره ، البعاد المذهبي لسياسة قائمة في وقت من الاوقات

(٩٠) باسل حمصي ، « الجزيات وحماية المسيحيين في الشرق الأوسط ، في القرن السادس عشر والسابع عشر والثامن عشر » ، بيروت ١٩٥٦ ، ٤٢٠ ص ..

(٩١) خال ، وضع ... ، ص ١٦١ .

(٩٢) نسل استثناء واحداً مشهوراً : الاضطهادات التي لحقت باليهود والمسيحيين في حقبة من حكم الخليفة الفاطمي الحاكم بأمر الله في مصر ، في بداية القرن الحادي عشر الميلادي . وقد كانت من صنع رجل مريض العقل .

(٩٣) البقرة / ٢٥٦ .

(٩٤) هوداس ، دين الاسلام ، باريس ، طبعة جديدة ١٩٠٨ ، ٢٨٩ صفحة ، ص ٢٢٢ .

(٩٥) من السلافة ، ومن المغول بخاصة .

(٩٦) من المناسب مع ذلك أن نسجل أن الأرمن ساعدوا جميع المجتاهدين الأجانب . فقد ساعدوا أولاً الفرانجة الصليبيين ، ثم ساعدوا بصورة خاصة المغول الذين ظنهم مسيحيين نساطرة .

(٩٧) يبدو أنه بعد سقوط بيزنطة عام ١٤٥٣ قال محمد الثاني لخناديوس سكولاريوس وقد سبي بطريق القسطنطينية : « تطلعت نفساً أيها البطريق وكيف ظنك الله ؟ ولكن صدقتنا عوناً لك كلما احتجت اليها ، ولتستعج جميع الامتيازات التي تمتع بها اسلافك من قبل » .

انظر خال ، وضع ... ، ص ٣٢٦ .

(٩٨) زفانيري ، الكنيسة ... ، ص ٢٢٣ .

(٩٩) زفانيري ، الكنيسة ... ، ص ٢٢٣ .

(١٠٠) بقيادة فرنسا في عهد لويس الثالث عشر .

(١٠١) حمصي ، « الجزيات ... » ، ص ٢٤٦ .

(١٠٢) خال ، وضع ... ، ص ٣٦٦ - ٣٦٧ .

(١٠٣) انظر شرح الفكرة بالاتجاه المعاكس في وات مونتغمري ، « الاسلام واندماج المجتمع » لندن ، الطبعة الثانية ١٩٦١ ، ٢٩٣ صفحة ، ص ١٥٧ وما بعدها .

(١٠٤) لويس غارديه ، « الاسلام ديناً ومجتمعاً » ، باريس ١٩٦٠ ، ٩٩٦ صفحة ، ص ٢٧٢ .

(١٠٥) كما فعل مثلاً ستانلي لاي - بول في « دراسات في سجد » ، بيروت ١٩٦٦ ، ٢٨٨ صفحة ، ص ١٠١ .

(١٠٦) روبن ليفي ، « بنية الاسلام الاجتماعية » ، كمبرج ١٩٦٩ ، ٥٣٦ صفحة .

(١٠٧) حتى ولو نمت هذه التيقراطية بأنها « علمانية ونصيرية المساواة » . انظر غارديه ، « الاسلام ... » ، ص ٢٨٦ . ونميل هنا على مفهوم النظرية القريبة السائدة ، وفيها أن التيقراطية « تعني في الحقيقة » حكم الكهنوت .

(١٠٨) غارديه ، « الاسلام ... » ، ص ٢٨٥ .

(١٠٩) الكافرون / ٦ .

(١١٠) « ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله » (الانعام / ١٠٨) .

قصائد للحزن والانتقام سليمان جوادي

١ - تمثال

... وادخل في عيونك يا صغيرة
أجمع الأحزان...
أنزعها...

وأرجعها إلى الجسد المهيأ للجراحات الكبيرة
أوصد الأبواب عنها
لا تكوني عبدة الإيثار:
« عيطان النخيل.. »

طفولتي...
أمي
مواويل البطولة...

والدي...
متن ابن عاشر..

مصحفي
سيارة الرجل المهيمن..

كلها في داخلي
ماذا يضيرك إن جعلت الجسم تمثالاً
وجسدتُ التعاسة؟!

اصمتي...
لا تكلمي

إن للبركان موعده
وجسمي م...

ث...
ق...
ل...

٢ - رابعة لا تحلم بالأطفال

- رافقت حياتك جرحاً جرحاً
ادمنت الحزن مينيك

وجمعت دموعك
واصلت المأساة

وبي شوق يا رابعة الحضرية للإبداع
- وهل يبذل من يفتح باباً للأساف

وأبواباً للتنكيل؟

- أنا يا رابعة الحضرية مولوع بالقتل والإحياء وأبدع في الليل

- تبذل؟

- أبدع أطفالاً يقتاتون الشعر

ويحتفون الشعر

ويصطادون الأحلام

وينتفرون

- يا أتعس مخلوق يا هذا

الشعر.. الحب. الزمن الأخشيدي، النيل

القهر...

القهر....

القهر....

وما في الجبة إلا خوف شيوخ قبيلتنا..

٣ - ضائر قابلة للاتصال.

هو أحرقوني ومروا

تقاسيمك الآن برعم ما بينها.

قلم ساخر وترنم حرف

هو أحرقوني ومروا

ولكنك الآن تصبح حبراً

وترسم للجائعين دخانا

جميل هو الحقد

إني انتظرتك من عهد نوح

تعريت... جمعت..

ولكنني لم أقل حكمة المتأمر

« إن الذي فات مات »

وقلت الذي فات حي

ولكنه زمن للتشاور

قد يفتحون ملفي..

ويثبت أني ارتكبت هواك

وأني اقترفت قصيدة

وأعلن أني ارتكبت هواك

وأعلن أني اقترفت قصيدة

هو أحرقوني ومروا

وما علموا أنني... أننا

أن ما فات ما مات

لكنه زمن يتمدد... يتمدد

فوق بساتين حقدي

و ي... ن... ن... ن...

و ي... ن... ن... ن... ظ...

ينتظر الانفجار..

«أناديك يا ملكي وحببي»

للشاعر محمد علي شمس الدين

بقلم: عبد الرحمن حمادي

«ماذا نستطيع نحن النقاد أن نفعل في بعض أسرار العمل الفني الذي يولد تحت الشمس؟!» هكذا تساءل الناقد محمد عيتاني على هامش الديوان الجديد للشاعر (محمد علي شمس الدين) المعنون بـ «أناديك يا ملكي وحببي»^(١)، والأخ الناقد لم يجف الحقيقة عندما وضع هذا التساؤل. فالولوج إلى عالم هذا الشاعر الجنوبي في أيّ من دواوينه يعني أن يتسلح القارئ ويتهيأ لعالم شعري سينقله بالضرورة إلى تهويم صعب وعذب في آن واحد، تهويم في عوالم تراثية وفكرية وخيالية... لكنها تشابك في النهاية لتصب في خدمة الإنسان العربي وقضيته، بداية من الجنوب اللبناني المضطهد - المناضل، وانتهاءً بآخر معذب فوق خارطة العذابات العربية، وبالتالي يتوجب على القارئ التسلح بإمكانية كبيرة لمواجهة الكشف الذي سيفتحه الشاعر أمامه بقلق مرّ، ولكنه عذب، كونه قلق الفنان الصادق قبل كل شيء. إنه قلق مخيف وحلو، شائك ولكننا نتجذب إليه، صعب ولكننا نتابعه، قلق نحسه منذ أول صفحة في الديوان.. من الاهداء:

إلى

مينرفا وخديجة وآسيا وبلقيس
كل النساء التي ماتت غداً
مواليد برج التعب

ثم نبدأ المواجهة، مواجهة قلق الشاعر الذي شُفّت نفسه حتى أوصلته إلى آخر حدود الغربة، الغربة النفسية أولاً، والجسدية ثانياً، فهو يتخبط في إحساس مرّ باغترابه عن الأشياء: الوطن.. الناس.. الأصدقاء..، حتى الهواء يصيح له منظور الاغتراب والجفاوة

«ليس لي وطن أو صديق

والهواء الذي يتسلل تحت الثياب

ينحني خائفاً أن يلامس قلبي»

وبالتالي فإن هذا الاغتراب يوصله إلى آخر ما يمكن أن يصل إليه الفنان من معاناة، معاناة تشعره بانتهاؤه الجسدي، وباقترابه من النهاية:

دار الآداب - بيروت

«لست أبكي قلقي

ولكنه القلب أسمى على آخر النبض»

حتى في الحب، حب آسيا وبلقيس ومينرفا وغيرهن، هناك إحساس بفاصل اغتراب جانباه القلق والعذاب:

«تدوب البحار التي تفصل العاشقين

ولكنني خائف أن تكون البحار التي بيننا

غير موصلة للهوى

إن مرجانة القلب مفقودة»

ولنلاحظ هذا الحزن - الطوفان، الممتزج بأقصى ما يتحملة

المرء من قلق واغتراب وعذاب:

«ما الذي يجعل الأرض أصغر مما تكون

جواد وحيد بلا فارس

وسيف بلا ساعة

وقافلة من حذاء حزين»

وبالنتيجة، هو وحيد إلا من أحزانه، ومن عمق المسافات

بينه وبين التواصل مع الأشياء والآخرين، بحيث يصبح للحزن

طعم آخر محبب يعطي بعض الراحة:

«إنها وحدتي

ترجل إذن أيها الحزن

يا أصغر الكائنات الجميلة

ودعني أقبل عينيك»

لا بد إذن من أن يسعى الشاعر إلى تكوين عال له الخاص، عالم

تبرز فيه (أنا) الشاعر المستوح، وتظهر فيه مكونات تختلف عن

المكونات المعروفة:

«قلت للريح فوق الطبول

سلاماً

أنا غارب فاتبعيني

قلت للنجدة المطمئنة في خوفها

سلاماً

أنا غارب فاتبعيني»

فالأرض والبشر والعالم لا يستطيعون إشباع عطشه

للاستقرار النفسي والجسدي، وإنما هو ضياع وضياع، إنه وفي

حالته هذه لا يطلب الكثير، يطلب لو أن يتساوى مع أصغر

مخلوق:

«من يمنحني سلام التراب، ويساوني بالسمة

والعصفورة والدودة العمياء»

ولكن السؤال يلح علينا الآن:

ما هذا الاغتراب اللاهائي في عالم محمد علي شمس الدين؟! هل نحن ملزمون بتحمل اغترابه وقلقه للأبد؟! والجواب: نعم، نحن ملزمون بتحمل اغترابه، فاغتراب

الفنان هو ضرورة حقيقة وصوله، ما دام هذا الاغتراب يصب في

النهاية مجدول معاناة الإنسان والوطن والقضية، والأرجح أن

يكون ذلك عند الشاعر الجنوبي

بالأيتام، بالأرض والقضية.. بكل شيء:

« كل شيء هنا قابل للخديعة

النساء الرجال البحار السماء الكلاب الممالك »

والقتل الرخيص بكافة أشكاله طقس يومي في هذا الوطن،
ولنستمع لهذا المقطع الذي يضع الإداة بأعلى مراحلها:

« هنا كل موت بمقداره

١/٢ كوب من « الدال »

في

١/٢ كوب من « الميم »

في

١/٢ نصف السماء

ولكن هوذا السؤال يأتي مجدداً: أما من طريق للخلاص رآه
الشاعر؟!

نحن ما زلنا للآن مع محمد علي شمس الدين نكتب معادلة ما
زادت عن: « الاغتراب + القلق + الحزن + الكشف » فهل
سيطور هذه المعادلة ويضيف إليها = الخلاص؟!

محمد علي شمس الدين في هذه المعادلة كالطبيب الذي يكشف
عن الداء، ثم يقدم الدواء مذاباً في أحلى ماء.. ماء الخلاص،
فهو رغم القلق وعمق إحساسه بالمأساة لا ينسى طريق الخلاص،
فإن كان الزمن الحاضر سواداً قاتماً، فلا شك أن الآتي سيحمل
البياض:

« خبرتي الطوالع قالت

سيأتي زمان

ويولد في حارة الماء

قرب المصلى

صبي تقبله أمه قبلة النار بين العيون »

ومن بحر القهر سترز يوماً جزيرة للفرح، إنها جزيرة مبهمة
الآن، ولكن بعد طوفان الثورة سترز، وسوف يكون بروزها
على يد إنسان هذا الوطن بلا شك:

« ينظر من بحر كآبته

فتهاجر من جفنيه حمامة وعد

تظهر بعد الطوفان

ويقول بأن الله تكلم في حنجرة العصفور

وحنجرة الوادي

وترغم في حنجرة الإنسان »

إنه بلا شك يمثل ومضات تفاؤل الفنان المنتمي لقضية
الأرض والإنسان، تفاؤل يجعله يضحي بنفسه ما دام يجد في
التضحية سبيلاً للخلاص الآخرين:

« فاجرحوني

أنا ذبيحتكم في الزمان المستحيل »

فالأمل شعاع يتسلل إلى عالم الشاعر دوماً رغم تراكم اليأس
والقهر في غالب الأحيان.

ما الذي نتوقعه من فنان علمته القرى المحترقة تحت
انفجارات القنابل أن يخط الكلمة الشعرية الأولى، فنان شرّح
فيه دم الضحايا في « بيت ياحون »^(٢)، وآلام المشوهين في
« الحيام »^(٣).. وغيرهما، فنان صفته حساسية فنية بصراح
النساء المشكولات المنكوبات في هذا الجنوب المجلود؟!

وعندما مدّ بصره لخارج الجنوب، صوب الوطن الكبير لعله
يجد أملاً، لم يجد إلا خارطة الانتكاسات، فصار الجنوب جزءاً
من جراح لبنان، وصار لبنان بعضاً من جراح الوطن العربي
الذي أسمى شارة دائمة للبكاء!

من هذا كله تأتي فنية القلق والاغتراب وضرورتها لأنها
بالتالي اغتراب الوطن العربي والإنسان فيه وقلقها، فالاغتراب
والقلق بالضرورة يجعلانه يرينا عمق المأساة التي نعيش كلنا، إن
في ماضينا، أو في حاضرنّا:

« فأبصرت الفرسان على صهوات الخيل

ورائدهم يتقدم في بردة عبد الرحمن

ويحمل في كفيه قضيب الملك

أرى ملكاً يتقدم أم يتأخر؟! »

ويظهر لنا مأساة الكبت الذي يمارس على إنسان الوطن:

« زهر البرية ممنوع أن ينبت في البرية

والشهداء يحبون الزهر البري

فكيف نرتب هذا الأمر »

ويكشف لنا عن الشعارات التي بقيت كما كانت دائماً، تُرفع
على أنقاض الأكواخ المتهمة في الجنوب، وعلى اضطهادات
الوطن وأنين الإنسان.. وتظل هي الشعارات لا أكثر:

« أعرب يا أبتاه

الحرية: مبتدأ لم يبدأ

والوحدة: قائمة في الموت

والأرض خراب

يقتلها من يحييها »

ومع ذلك يزاودون بالشعارات ويزيدونها، ويرسمون
الشعب كما يريدون هم لا كما يريد الشعب، وإرادة الشعب
عندهم غريبة دائماً:

ج

م

ل

مجنون في الصحراء يدور

ويرقص كالدرويش فيضطرب الاعراب

صراخ الوحش قريب

وصراخ الإنسان غريب كالإنسان »

إنهم يكذبون ويخدعون ويتاجرون بالشعب، بالشهداء،

٢- بيت ياحون: قرية الشاعر في جنوب لبنان

٣- الحيام: بلدة في جنوب لبنان.

«أخذت مريم غصن الشجرة
رسمت خطين لليأس
وخطاً للأمل».

هذه بعض مضامين الشاعر في ديوانه الأخير، بعض
المضامين، لا كلها.

★ ★ ★

إذا كان أغلب النقاد يتفقون على أن الشاعر محمد علي شمس
الدين من مؤسسي ما يعرف في الشعر العربي الحديث بظاهرة
«شعر الجنوب»، فإنني لا أميل إلى هذا، ولا أقر بتسمية شعر
الجنوب، فالشعر العربي هو الشعر العربي، وقيمة القصيدة
تتحدد قبلاً بعدة قضايا فنية وفكرية، قضايا هي التي تعطي
للشاعر صفة القرب من القارئ أو ابتعاده.

إذن لماذا برزت هذه التسمية «شعر الجنوب»؟ ولماذا
اقتربت بمحمد علي شمس الدين خاصة؟ لعل السبب هو نجاح
الشاعر في تكوين عالم شعري صفاته الأساسية سهولة التوصيل
للقارئ بفنية متفردة تزاج بين المضمون الذي مرتت على
بعضه قبل قليل، وبين الشكل بجميع جوانبه، بفهم يرتقي
بالقصيدة إلى حدّة كاملة تتكفي بوعي على المعاصرة دون أن
تهمل التراث، فقصيدة الشعر لدى محمد علي هي قضية وعيه
العلمي والفني بجانب مهم من تراثنا الفكري والتاريخي القديم
والمعاصر.

في ديوانه - موضوع وقفنا هذه - فهم كامل للتعامل مع
التفعية الحليلية على أساس معاصر، فالشاعر ملتزم بها، ولكن
يعرف جيداً كيف يسخرها لموسيقا القصيدة وفنياتها، وبالتالي
نراه ينوع في التفعيلات بين المقطع والآخر، إنه يترك التفعية
تأخذ مجراها ووقعها على النفس، ثم ينتقل فجأة إلى تفعية
أخرى لي طرح إيقاعاً جديداً، وهام أمثلة:

«أوافيك من أين

من أعين الآخرين

ألا أيها الآخرون»

هنا التزم (فعلون)، ثم في القصيدة نفسها نجد

«ليس للنار أن تخدع الأبرياء

شهوة»

انتقل إلى (فاعلن)، وهكذا تناوبت التفعية بين فاعلن
وفعلون، ثم مع امتداد الحدث وثورة العاطفة انتقل إلى
«فعلن».

«نظرت بلقيس

فأبصرت الفرسان على صهوات الخيل»

بل لننظر إليه كيف يقوم بقوزيع فني للتفعيلات في مقطع
واحد بشكل متناوب منتظم:

«فعلون - فعلن - فاعلن...»

«قلت: اكتمه

فعلون فعلن
قال: تسمع مني وتنسى
فاعلن...

إن محمد علي شمس الدين في توظيفه التفعية لصالح قصيدته
بهذا الشكل المتقدم يرد تلقائياً على دعوى أن الوزن والقافية
والتفعية تمنع احتواء القصيدة المعاصرة لعواطف الشاعر
وإمكانية التعبير التام.

أما الصورة فهي منتقاة بوعي متقدم يرتبط بالواقع، إنه
يقرّ من خلال صوره بالواقع الموضوعي ويهتم به اهتماماً عظيماً،
وهو من خلال القصائد يسعى قبل كل شيء إلى كشف الواقع
وتصويره ضمن إبداعه الفني من خلال صور فنية مكتملة،
فالصورة الشعرية لديه تجمع جمعاً عضوياً بين التعميم والنمذجة،
وتشمل بالتالي إهال ما هو مصادف وسطحي وانتقاء ما هو مهم
وجوهري، لاحظوا ذلك من خلال هذه الصورة:

«تذوب البحار التي تفصل العاشقين

ولكنني خائف أن تكون البحار التي بيننا

غير موصلة للهوى

إن مرجانة القلب مفقودة»

إن الصورة لديه صورة فريدة، قد يعتمد بها أحياناً عن
الموقف التاريخي والحياقي المحدد، فيستخدم أساليب المبالغة
والمفارقة والمقابلة بين الأشياء استخداماً واسعاً.

«مددت يدي

لألس نجمة في الصحن

عند قدوم (سالموي)

فلم ألس سوى غصين من أغصان جمجمتي»

أضف أن القارئ لديوان الشاعر يؤمن أن العبارات
تنتعش لديه، إنه يرسم بالكلمات، وما يبدعه مرثي، بل يكاد
يكون ملموساً، إن له قدرة على الملاحظة تشمل عالم رؤياه،
وجميع ما يحتويه هذا العالم من أشياء مها كانت عادية بسيطة:

«جرس المدرسة - الخوف

الأزهار - الخوف

الكتب - الخوف

القلم المكسور المحاة.. لماذا؟»

وبين هذا وذاك يبقى إحساس القارئ بالإشراق الدافئ
المنبعث من أشعاره، من إعجابه بالأشياء، ومن فضوله الدائب،
وطريقة معالجته للمادة التي يتعامل معها.

إن محمد علي شمس الدين في ديوانه - أناديك يا ملكي
وحبيبي - يضيف لبنة جديدة إلى بناء القصيدة العربية الحديثة
المتقدمة.

الجزيرة السورية



العطاء الأول لعبده جبير

”فارس على حصان

من

”الخشب“

علي سليمان كلفت

وإذا كان لا بد لنا أن نشير في هذه العجالة الى دقة الحوار ونضجه في معظم اركان المجموعة التي بين يدينا، فإن من الجدير بنا ان نذكر ان كاتبنا يعتمد تكتيكيا في كل قصصه على الحوار، مستخدما اياه في تشكيل الاطار العام لهذه القصص، وفي ابراز الاحاسيس وردود الافعال والرغبات الداخلية التي يكاد الا يتناولها بالوصف او التحليل. ومن امثلة ذلك، حيث يعبر عن احساس التمزق لدى زوجته التي تخضع عذابها عن طفلة لا معنى لها:

- أنا هكذا أشعر بهذا الضعف الشديد.
- أنت فقط في حاجة الى النوم.
- ماذا تعني فقط؟ أنا في حاجة الى النوم فعلا لانني كنت قلقة.
- لا داعي الآن لذلك.
- آه، لا داعي الآن.

وحيث يجلس (صلاح) مع (مواقي) في مقهى بعد أن تكون زوجة الثاني قد وضعت طفلتها شوها، تتابع معها هذا الحديث:

- اسمع. لماذا لاتسمعي؟
- أنا؟ كيف؟ انني أسمع. انني منذ نحو ثلث قرن تقريبا وأنا أسمع فقط.
- اسمع. لاتترجع. أريد أن أقول لك شيئا.
- وما هو هذا الشيء؟
- لم أعد أذكره الآن، يا أخي أنت غريب. الناس في مثل هذه الحال يفضلون الكلام. ألا ترى في رأيك أن هذا وقت الكلام وعلى سبيل المثال، حين يكون الراوي في قصة «قط صناعية لعيد الميلاد» أمام بائعة لعب الأطفال:
- قالت: . . . أليس هذا شيئا؟
- قلت لها: انه كذلك.
- قالت: لكنني ماذا أفعل وأنا لأملك هنا شيئا؟
- قلت: لاشيء.
- قالت: اذن ماذا تختار؟

بعد أن قدم كاتبنا الشاب عبده جبير نفسه منذ نهايات الستينات كواحد من قصصينا الواعدين، يطرح نفسه مرة أخرى في مجموعته القصصية الأولى «فارس على حصان من الخشب» لا كمبتدئ قطع شوط أو أشواطاً على درب القصة القصيرة بل ككاتب متمرس يجيد الامساك بأسرار هذا الفن الذي ربما صلحت عبارة «السهل الممتنع» اسما ثانيا له.

اننا في هذه المجموعة ازاء ست من قصص كاتبنا، تنساب فيها جميعا على نحو يسترعي الانتباه لغة سليمة وجيدة التركيب. ففيها عدا كلمة هنا أو فاصلة هناك، هي من قبيل الأخطاء الطباعية، أو هي في بعض أوضاعها ضرب من الهنات الهنات كما يقال، فإن كاتبنا يستعرض في جميع عباراته احساسا لغويا يصل بكلماته في كثير من الأحيان الى مستوى منظوم شعري: «الحصان هنا فلا أحتاج الى موديل. وسيجعلني ذلك دائما بجوار الحصان فلا أنسى الطفل وعندما يأتي الطفل سيجد لعبته مرسومة بعدة ألوان زاهية، وسيجد اللعبة نفسها ثم انه سيجد أباه فوق الحصان».

وتتكسر قطعة من طقم (صيني) فتعلق (المتحدثة) على ذلك بشكل يجمع بين البساطة الموجزة والدقة الموحية قائلة: انه بعد أن ينكسر أحد الصحون من أحد الأطقم عادة لا يصبح للبقية معنى. انه يكون كرواية ناقصة.

كان أحدهم يركض وراء الآخر وفي يده سكين. يتابع الكاتب وصفه لهذا الحادث في أبعاده المختلفة بلغة بليغة، مركزة وبسيطة: صرخت هي بصوت حاد، وأطلقت الجارة بنصفها العلوي. أخذ ماسك السكين يلوح بها في الهواء حول الآخر. تمهمر الناس حولها وهم يصيحون. وعندما رأى هو ذلك، طعنه قبل أن يتقذه أحد.

ويدو لنا أن كلمة التوفيق تصلح بالضبط لوصف تجربة كاتبنا اللغوية، فلا هي بالعربية المحافظة، ولا هي بعامية بل هي تشبه هذه الأخيرة من بعض الأوجه، وخاصة في بساطتها: «لقد جربت أنا ذلك ووعيته اذ كنت ثملا وكنت أنطق باللغة المضبوطة. يا أخي وأنت في حالة السكر تعرف كيف تضع الكلمة المضبوطة» في مكانها الصحيح».

قلت: ان مرفت تحب العيون بنفسجية .
 قالت: ان عيون الناس لا يمكن أن تكون بنفسجية .
 قلت: بالطبع .
 قالت: ربما يكون هناك أناس لهم عيون بنفسجية في مكان آخر لكننا لانعلم عنهم شيئا .
 قلت: ربما .

وهكذا- في معظم القصص وفي معظم أركانها، بل في «فارس على حصان من الخشب» على وجه الخصوص- فهي أعقدها وأوسعها- فان الكاتب يعتمد، كما قلنا، على الحوار لاجمع اضافي بل يوظفه كأداة ضرورية في تشكيل الصورة الكلية .

في «فارس على حصان من الخشب» يقدم كاتبنا نموذجاً لفنان يفضل تماماً في المضي بروايته نحو الاكتمال . ان الواقع من حوله يوقعه، لهذا أو ذاك السبب، في شراك احباط هو جدير به . فهو لا يملك سوى الدهشة ازاء هذا الواقع باحداثه ومفارقاته وقيمه حتى أساليب الناس في التعبير عن الأشياء، ازاء رؤى وظنون وأحلام تجدد في بعض أحداث الواقع المعارضة توقعاتها المذهلة .

إن فناننا الذي نتعرف على اسمه عند نهايات القصة (موافي)، والذي لا يعتقد منذ البداية أن روايته سوف تنتهي (ص ١٤^١)، يخرج المفكرة الصغيرة التي كان يدون فيها «منذ سنوات» تطورات الموقف في روايته، ولكنه سرعان ما يعيدها الى جيب سترته» ص ٢٣ .

وكثيراً ما نخرج المفكرة، دون جدوى في غالب الأحيان:
 «أخرجت المفكرة الصغيرة والقلم الرصاص، وحاولت أن أكتب لكنني لم أستطع وظللت ممسكاً بها في يدي حتى جاء صلاح فأعدها الى جيبي «ص ٨١» .

وعلى هذا النحو من التردد والفشل، فان صاحبنا يعجز عن مواصلة كتابة روايته عن صديقه فتحي ؟- الذي لم يشع جنازته سوى أربعة فقط (ص ١٠٠)، حيث يشكل هذا الأمر عقبة في الطريق:

- ماالذي يقف عقبة في طريقك؟
- انه ليعز علي هذا الذي حدث لصديقي .

انه لا يجدد- الا ابحاء- الأساس المأساوي في موت صديقه أو حتى جانباً من أسرارهِ فعين تتجاوب زوجته معه قائلة: «انه فعلاً رجل مسكين»، فانه يعلق على ذلك قائلاً: «لكنها لم تصدق ما حكيتهُ عنه . قالت: ان رجلاً مثل هذا لا يمكن أن يكون قد حدث له مثل ذلك» (ص ١١) .

في مفكرته الصغيرة، يرصد (موافي) -عبر سنوات- «تطورات الموقف في روايته» ان هذه الرواية التي لم ولن تكتمل لا بد وانها تتناول واقعا من اتساعه لاستغرقه قصة (فتحي) الذي رحل حديثاً الى عالم الفناء . بل ان هذا الحادث الذي تمرى بطولته الى (فتحي) -على نحو طاريء- عقبة في طريق التصوير الروائي لعالم يشكل فيه الحادث المشار اليه جزءاً صغيراً من كل أشمل . عالم يشكل فيه البقال والطبيب والمرضة، والرسام المعجوز الذي يتردد على المقهى، وأبو علي الجرسون والمعجوز وزوجته والمدرس، وأحمد أفندي وزوجته بيته (..... الخ) . نماذج البليدة ولكن الطيبة . مضافاً اليها هذه النماذج المشوهة: المهرج الذي يرتدي السروال الأسود، والمرأة التي تأكل النار، وذلك الذي يقال له شارلي . كما تلوح فيه المركبات المكتظة، والجوع والحرمان والألم، والكذب والخداع والخوف والأمل البليد، ثم مظاهر المتظاهرين حيث تتناقل أخبارها الصحف، ثم فتحي الذي لانكاد نعرف عنه شيئاً ملموساً وصلاح بكل جبروته وبساطته ونظرته العدمية الى العالم .

قليلاً ما تتدان لنا مفكرة (موافي) فنلقي نظرة على واقع روايته التي بدأ يرسم ملاحظها «منذ سنوات» وما اتضح فيها بعد ملامح أبطالها (ص ٢٤) .

(١) «فارس على حصان من الخشب» - عبده جبير، دار الثقافة الجديدة، الطبعة الأولى، القاهرة .

و ذات لحظة سكر، يعود الفنان (موافي) الى داره وكان لنوه قد ترك نديمه صلاح:
 «.....» وانجهت الى الحجره الأخرى وجلست خلف مكتبي تحيط بي قصاصات الصحف القديمة . وأخرجت المفكرة والقلم الرصاص واستغرقت وقتاً طويلاً أنهيت خلاله رسم ملامح البطلين . وعندما أعدت قراءة الفقرات التي كتبتها، تبين لي كم كنت أعرفها جيداً وأنا أرسم ملامح التعب على وجهيهما المنهكين ، ص ٤٧ .

ان واقع الرواية التي أنهى (موافي) رسم ملامح بطليها بولابد أن يكون (فتحي) أحدهم . يتسع كما أسلفنا ليشمل على أوضاع عامة حيث «كانت المباني وقد حطمتها الرانات قد بدت كأذرة تستغيث (ص ٣٣) .

احتفاء بالطفل الذي سوف يجيء، يحضر صاحبنا القصاص (موافي) لعبة على شكل فارس ذي خوذة ودرع وسيف، وتبدي زوجته الرسامة رغبة حازمة في أن تصور الحصان الخشبي ويبدو أنه لعبة أخرى- وأن تتوج هذا الحصان المرسوم بفارس يشبه زوجها تماماً، وعندما يأتي الطفل سيجد لعبته مرسومة بعدة ألوان زاهية وسيجد اللعبة نفسها . ثم انه سيجد أباه فوق الحصان ص ١٤ .

كانت الخطوط الأولى قد بدأت تتضح، غير أن اللون الأحمر كان منساباً حتى نهاية اللوحة، حتى بدا انه لو انها أكملته على هذا النحو فسيكون حصاناً دائماً تماماً . ص ٢٣ .

كانت (هي) تضع لمسات خفيفة حول العنق .

تذكرت انني أنتظر طفلاً . طفلاً جميلاً ومرعباً . سيجد حصانه الخشبي مرسوماً بأصابع أمه قتلاً للفراغ . ص ٣٣ .

اصطدمت بالحصان الخشبي حيث انكفأ على رقبته وسقط الفارس وتحطمت درعه . ص ٥٧

تعاركت القلط . . «قفزت أحداها على الحصان الخشبي فانزلق الفارس وقد تحطم فيه شيء . وتدرج تحت المقعد المريض وكان الحصان يروح ويجيء . ص ٨٥ .

عدت الى الصالة «فوجدت الحصان الخشبي ينظر للامام صامتاً، بينما كان الفارس ممدداً بجواره وقد تحطمت خوذته . كانت الدرع قد تحطمت في مرة سابقة ولم يبق الا السيف في اليد اليمنى . كانت الخوذة قد انكسرت نصفين فلم افكر في ان اضعها على رأس الفارس، لكن الدرع كانت منفصلة فقط فحاولت بعد ان جلست على مؤخرتي أن اعيدها الى اليد، لكن المقبض الحديدي كان في حاجة الى لحام .

وضعت الفارس على الحصان . واعتدلت واقفاً لأملأ الكأس من زجاجة البراندي الموضوعة على المائدة المملوطة بالدم . تذكرت زوجتي وابنتي الشوهاء التي تزُن أقل من ثلثي كيلو جرام، وأن هذه اللعبة قد بارت، وان هذا الحصان لن يحظى بالفارس الأنيق الذي يجعله يختال أكثر، وانه سوف يبقى معطلاً حتى يتآكل بفعل الزمن . لكنني حوأناً أملاً كاسي- قلت ان ذلك لا يهم . ص ٨٥-٨٦ .

استقام الحصان الخشبي في الركن القصي صامتاً «على بعد خطوات من الحامل الخشبي حيث بدت الرقبة الحمراء منحنية وقد تدلت شعرات الحصان نحو الأسفل عند طرف الورقة البيضاء . كانت القدم اليسرى تغوص في دائرة بنفسجية وقد ارتفعت اليمنى في الهواء . أما الجسد المشقوق فقد بدا منذراً بحركة قوية متجهة الى الامام ص ١٠٠ .

جلست (هي) ووجهها الى اللوحة . . رفعت يدها الرقيقة وهي ترتعش ولا مست الورقة البيضاء ثم سقطت يدها الى جانبها وظلت منحنية الى الامام . رأيتها تمشي بقدميها العاريتين الى الناحية الأخرى ببطء شديد . حركت المائدة المستديرة قليلاً . . مشيت أنا بدوري . . ثم سمعت صوتاً فترجعت .

مزقت (هي) اللوحة ونثرت أوراقها على الفارس والحصان عند منتصف المكان . أشعلت النار . . ارتفعت ألسنة اللهب الى أعلى فوضعت (أنا) يدي في جيبي

وأخرجت المفكرة الصغيرة. رفعت وجهها الجميل الهادئ المتعب من خلف اللهب وقد انعكست عليها النار فسقطت المفكرة الصغيرة بين قدمي (ص ١٠٤).

بعد أن التهمت النار بقايا حلمه، حلم زوجته الخاص وسقطت المفكرة بين قدميه، ينبري فناننا المحبط (موافي) راويا علينا ذلك الحادث عبر وصف خارجي للأشياء والأشخاص والملابس بما يتناسب مع موقفه المندش ورغبته العارمة في سرد الحادث مجردا، بل كاملا غير منقوص، مضيقاً عليه عبر عمليات المركزة والتبشير طابع مأساة كونية حقيقية.

فاقد الشيء لاعمطيه، ولم يعد ثمة ما يبرر ركضنا وراء الرواية المزعومة لصاحبنا (موافي) الذي تحجب عنه مفارقات الحياة وأحداثها العارضة رؤية هذه الحياة في اتساعها وشمولها وخصوبتها واستكشاف أسرارها وقيمها، حيث تتحول الوجوه في منظوره (العام) الى شيء غير ذي معنى و «كل ما مضى وما أنا فيه ليس له وجود. ص ٢٧» وحيث (انني غالبا عندما أريد أكون عاجزا عن الكلام. ان الرغبة أو الفكرة عندي لكنني لا استطيع ص ٢٥).

الى هذا الحد يفشل فناننا (موافي) في تصوير واقع يسك بخناقه ويسقط في يده فيقف حائرا باثرا، عاجزا عن أن يقص علينا روايته حتى يقتنصه كاتبنا الموهوب شخصية من شخصياته القصصية.

ان التكنيك البارع الذي يستخدمه عبده جبير يتحدد في امساكه لهذا النموذج المتمزق، هذا الفنان الذي يفشل الا في تدوين ملاحظاته المتناثرة، دافعا اياه نحو صوغ قصة يتصافر فيها ما هو داخلي بما هو خارجي، وما هو عرضي بما هو جوهري، وتطرّد العناصر شاعرية سريعة في ايقاعها على نحو ينسجم مع الشخصية وحدودها ولا يقفر عليها.

أما هو نفسه المؤلف فقد أراد كل الارادة حوله في ذلك كامل حريته. أن يقف بعيدا على مشارف المشاهدين.

يطرد النسيج القصصي شعرا كلما تماسخت خطوط الواقع الجزئي بالواقع الكلي: انه بعد أن ينكسر أحد الصحن من أحد الاطعم عادة لا يصبح للبقية معنى. انه يكون كرواية ناقصة ص ١٥.

ان رواية ناقصة، كذلك التي يخفق فناننا في تصويرها متكاملة، تفتقد العنصر الحاسم في الرواية: الالتفاف الجمالي. وهذه العبارة التي لاتنمحي من ذاكرة الفنان كثير السهو كثير النسيان، ويرصدها حين يدفعه الى ذلك كاتبنا عبده جبير. دون حاجة إلى مفكرة، تمثل بالنسبة اليه كابوسا يلاحقه حتى اذا نام في وضوح النهار. وقت الظهيرة: ان تحدث أشياء ساحقة كموت زوجة صلاح ذات حين ولادة، أو أن يصير الأمر الى مايشبه ولادة عسيرة تتمخض عن اثنين ميتين وطفلة عاجزة براء. بعد أن مات فتحي على نحو محبط، بكل مايمثله من حلم وبطولة، فيدوي بداخله وكأنه رجع الصدى «لم قلت أن البقرات العجاف... وهذه الصورة البشعة للديدان العظيمة التي تلتهم الناس في ميدان التحرير... وزواحف السيدة ودناصير أمبابة. ص ٥٣».

ان منحني تطور هذه القصة هو ان صح التعبير- منحني تدهور احصان الخشبي والفارس ذي الخوذة والدرع والسيف وصورة احصان ناقصا. وعلى هذا المنحني باعتباره بعدا شكليا، ان جازت العبارة تتابع الأحداث والايحاءات. والاشارات المكثفة الى زمن يتدفع مثل نهر يجري نحو مصبه في قسوة واصرار. وفي موقع البؤرة من هذه الأحداث، يتمركز صاحبنا موافي فاشلا يدور حول نفسه، وكأنه شخصية نمطية يلتقطه عبده جبير من واقع استثنائي (وسط الكتاب والكاتين) ليحكى لنا بصورة فذة قصة فشله في تصوير واقع لا يكاد أن يرى فيه أسبابه الجوهرية فتغريه قشوره ومفارقاته وأحداثه الجزئية. ففي المكان نفسه وفي الزمان نفسه «كان لي صديق فنان مهاجر يأتي كل شتاء الى مصر ويجب أن يمشي في شوارع القاهرة القديمة، ويتفرس في وجوه المارة المتعبة التي يقطر منها فقر الدم. وهل تعرف ماذا يقول؟» ذلك ما يجادل به (صلاح) صديقه الفنان.

«لا»

«يا أخي لديكم ثروة فنية عظيمة. لو انني أستطيع ان أعيش هنا لعملت منها أعمالا عظيمة. أه، كان يقول ذلك. (ص ٤).

وإلى جانب «فارس على حصان من الخشب» فان المجموعة التي نحن بصدها تشتمل على خمس قصص قصيرة.

على سبيل التعميم، يمكن القول بأن هذه القصص باستثناء «درجة الأحجار في الحديقة»، تتخذ من موافي (فارس على حصان...) في موقفه المندش نموذجاً لا شريك له. غير أنها تتناول هذه الشخصية في أوضاع جزئية وتفصيلية مختلفة. وهي من ناحية ثانية تخلو من أي محتوى درامي، رغم انها لا تخلو من عناصر درامية. ومن ناحية ثالثة وهامة فان هذه القصص تستند الى ضمير الراوي بكل ما يعنيه ذلك من حياد بل تستند الى ضمير المتكلم المعبر عن الأشياء من خلال موقفه منها. ورابعا -وأخيرا- فان كاتبنا لا يعتمد في تصويره لهذه القصص -كذلك فيها عدا قصة درجته... على النماذج النمطية بل يتتقى أحداثا من الواقع يمكن وصفها بأنها نماذج. وبعبارة أخرى فان الكاتب يسك في هذه القصص القصيرة أحداثا يجوز لنا الحديث عنها كوقائع بسيطة واعتيادية وغير ذات مغزى، ويصورها -على نحو دقيق وفذ- كمفارقات هامة.

نتأمل فيما يلي، هذه القصص، واقفين عند هذه أو تلك القصة وقوف العابرين متلمسين ما بين موافي في فارس على حصان- وشخصيات هذه القصص من تشابه، وما بين صلاح (في فارس...) أيضا) ويوحنا- في درجته الأحجار... من اختلاف وشبه.

في «قطط صناعية لعيد الميلاد» نجد نموذجاً لا مباليا. فعل الرغم من أنه يبدي -وهو يجلس في المقهى- اهتماما باعادة تنظيم حجرته -داره، وبالتخلص من الطعام الذي أصبح دورا أحر، وكل ذلك حتى يكون المكان أو المقام «محملا»، على الرغم من ذلك ومن اهتمامه بأهداء قطه -دمية لابنة عمته «مرفت» في عيد ميلادها (السابع)، فانه لا يملك ازاء المسألة الأولى غير السخرية العابثة. فبعد أن أضاف قائلا «وماذا لو أنني تخلصت من بعض الكتب، وزجاجات الخمر الفارغة؟ عاد يعلق ساخرا «لكن مسألة الزجاجات الفارغة كانت سخيفة ولا شك» موحيا بسخافة المسألة برمتها.

وعلى الرغم من اهتمامه بتقديم هدية عيد الميلاد-أي كما يفعل الناس- فانه يغادر المقهى، الذي جلس فيه دون مبرر- ملولا وحيدا نافذ الصبر، في التاسعة والنصف -لاكما يفعل الناس- حيث (كان ينبغي عليه الانصراف منذ وقت) لاتبايع هدية والذهاب بها الى الحفل في الوقت المناسب، وهكذا فانه بعد أن اشترى دمية وسبع شمعات، يجد نفسه متأخرا، فيعود الى مأواه «وأخرجت القط صاحب العيون البنفسجية وأوقفتها على قوائمه وجعلته ينظر ناحيتي، وهكذا استندت للوراء غارقا في ضوء مصباح حجرتي الخفيف وأشعلت سيجارة وفكرت في وجه الفتاة، لكنني لم أشعل شموعا قط» وياله من سخيف أمر هذه الشمعات بالذات.

ان وقائع هذه القصة هي في تكاملها، قطعة (غير نادرة) من واقع حياتنا حيث الانقسام الى مزق، وحيث تفتقد الأشياء معانيها، ويستمد أفرادها صفاتهم الأصلية من الضلال والاغتراب واللامبالاة وخاصة... خاصة المثقفون من أمثال نموذجنا. ان هذه القصة لا تعدو كونها قطعة واقع مصاغة.

وكذلك الحال في قصة «خيول من الجلد لليوم السابع» فنكون ازاء احتفال اليوم السابع للميلاد «السبوع» بكل مظاهره والأحداث الجانبية (.. الخ): قطعة من الواقع مصاغة.

المسند اليه في هذه القصة يقف مواقف المندشين من مناقشات المتناقشين ومظاهر السبوع وبراة الأطفال، ومن ذاته اذ يتصرف كما يتصرف الآخرون، ومن الوفد المدرسي حاملا ثلاثة وثلاثين حصانا من الجلد (هي عدد تلاميذ الفصل الذي كان والد زوجته يدرس فيه).

وكان الأب قد أخرج اللعب ووضعها في صف واحد على ظهر خزانة الكتب: «انتظرت حتى انتهى من اصلاح وقفنها، وجعلها تنظر وتند رقابها للأمام والنفت ناحيتي مبتسما وطلب مني أن أقبلها كهديّة من التلاميذ الى حفيدة الأولى». وفي قصة «أن تنتظم وألا تنتظم» فاننا نلتقي بأربعة (رجل وزوجته وآخر وزوجته) جلسوا يتجادلون حيث ألقت بهم مقادير السفر داخل كابينة واحدة في القطار، وما برح خامسهم يقرأ جرائده في صمت مريب. تتابع الأحاديث التي لاتعني سوى الثروة والرغبة في مجرد الكلام، عن الزمن والانضباط والساعات وخلاف ذلك، وفي النهاية «لم يكن يبدو أن هناك حديثا آخر سوى أن نتابع ذلك الرجل المنفرد ونجذف في السياسة الأمر الذي لم يكن مضمون العواقب».

وعلى الرغم من أن حديث الأربعة، بكل نتائج، معقول في معظم أجزائه، فإن موقف المندهنش بذلك الخط العام ينطلق هنا من واقع منقوض كما تزعم القصة، وهو واقع استثنائي وطريف حقا: الحمام الذي يستحم فيه الناس جماعة بالاجرة، ومن السخرية أن تكون ساعتك منضبطة طوال الوقت.

ان ذلك لايشكل العيب الوحيد في هذه القصة التي لاتخلو هي أيضا من براعة الاداء ومهارة الكتابة. فهي تحتوي عدداً من الأفكار نجد أن أبرزها فكرة أن كل الأعمال متعبة «كل الأعمال متعبة حقاً، ص ١٣٠».

ومن هذه الأفكار، فكرة أن الزمن بالنسبة الى الانسان لايعني شيئاً هاماً حتى اذا كان هذا الزمن تعبيراً عن الانسان.

قلت: نصف ساعة لايم. أليس كذلك؟ لكنني فكرت أننا لو جمعنا أنصاف ساعات عديدة فإن زمناً كثيراً يكون غير مهم، كيف تفسر ذلك؟

قال: انه لم يكن يقصد ذلك. ان ثانية واحدة من عمر الانسان وقت خطير. هل ترانا نعيش أكثر من ثوان في عمر العالم؟ قلت: العمر نفسه شيء لايم.

وفي «فارس على حصان من الخشب» فإن موافي يتوصل الى هذه النتيجة نفسها تقريباً، اذ ان كل ما مضى وما أنا فيه ليس له وجود. وان أكن متأكداً من أنه موجود ولكنه لايتوصل الى ذلك من خلال استهائته بالزمن كما عند نموذجنا في «أن تنتظم والانتظم» بل من خلال احساس فائق الحد به وبمضيه بذى الطابع المأساوي- في دأب وانتظام.

وفي قصة «المسافر»، نجد أنفسنا ازاء نموذج لا يختلف كثيراً عن موافي في «فارس...» ان موافي يوقن «ان الزمن سيزيل كل شيء» (ص ٩) حيث بدت له الفكرة «واضحة جداً أكثر مما يجب» وحيث لا يبدو أن هذه الفكرة تتعلق فقط بالورم على جبهته بل تسحب على غيره موقفاً عاماً.

وكذلك نموذج المسافر، ذلك «انه مادام الوقت يمضي والأيام آتية فإن كل شيء ولاشك سيتهي (ص ١٥٥).

ان واقع الاحباط في «فارس على حصان من الخشب» يرفرف بأجنحته الصفراء على علاقة موافي وزوجته، منظوراً الى هذه العلاقة من جهة موافي- وعبارة كورديليا الشهيرة التي يواجه بها موافي زوجته «كما يمليه علي الواجب يا أبي لأقل ولا أكثر» تحدد هذه العلاقة تمام التحديد. أما في «المسافر» فإن أحمد لا يتوافق مع نفسه الى الحد الذي تتدافع فيه خيالاته وراء امرأة عجوز (ص ١٥٤) هو «المارب من حمام يوم الجمعة» (ص ١٥٥).

وفي «درجة الأحجار في الحديقة» فإن يوحنا يذكرنا بصلاح في «فارس». ان صلاح يعاني من وحدة يستعذبها فتطيب له حياة لامعنى لها. مشدودا الى براثن الحانات والمقاهي، متذبذباً في نظراته الى الحياة. فهو -حيناً- يتحدث صاحبه موافي عن الزمن الجميل (ص ٢٢)، وحيناً آخر يدور حول نفسه مئة وثمانين درجة، متملصاً لامن نظراته فحسب بل من صريح حديثه عن الزمن الجميل، اذ تراه يحادث موافي ناسياً أنه هو

نفسه صاحب الحديث: «هل أنت الذي كان قد حدثني عن الزمن الجميل، مرة كنا قد تحدثنا عن هذا. لقد فتحنا هذا الموضوع أنا وشخص آخر. ربما أنت؟» (ص ٣٨). وفيما تلا ذلك من حديث فإنه يقرر بناء على درايته الواسعة كما يزعم، أنه يعتقد أن لأحد «كان قد حدث له جميل في الماضي» ويرجح أن من كان يتحدث عن الزمن الجميل «كان ولا بد يتحدث عنه في فترة الصبا والشباب، أعني فترة الثقة والخيلاء، وكان يأمل أن تحدث في المستقبل».

ان صلاح من واقع احباطه يفقد الرغبة في كل شيء حتى الجنس (ص ٣٠). دون أن يمنعه ذلك من مغازلة جارتة العذراء ومواقعتها (ص ٥٦)، ويرفض أن يتزوج مرة ثانية (ص ٣٠) «ان الأحلام الأولى لم تتحقق. وهل تعرف معنى أن تنام مع امرأة وتفكر في أخرى؟ ص ٢٨».

ومن هذا الواقع الذي يدمر الروح (ص ٥٦) فإنه يفضل «أن نفرق في التفاصيل ولو كانت تافهة، فهذا أفضل (ص ٥٧)».

أما يوحنا فإنه غودج لرجل يعاني من الوحدة القاسية، ولكنه يفكر ملياً في الخروج منها. وأما مفردات حياته الراهنة فانها المقابر حيث ترقد حبيبته والكلب، وشجرة الزيتون الجافة، والمرض، والماضي.

ان يوحنا يشبه صاحبنا صلاح في شعوره بالوحدة، وان كان هذا الشعور أكثر حدة وكثافة ويتخذ أبعاداً أوسع عند صاحبنا يوحنا، منذ أن كانت حياته تمتد الى الماضي ولا تستند الى الحاضر، فحياته الفعلية بكل شبابها وخصوبتها وفعاليتها، قد أصبحت ماضياً، وما هو فيه الآن ان هو الا لحظة تضطرم فيها مشاعر الوحدة القاسية وقد زابلته القدرة على الفعل.

غير انه يختلف عن صلاح في أنه يحاول، دون جدوى، الخروج من هذه الوحدة الجحيم... وليس هذا هو كل ما يقال عن هذه القصة، فلا بد لنا أن نضيف بضع كلمات أخرى عنها...

تكتمل الصورة الفنية في هذه القصة بحيث يحق لنا القول بأنها تأتي من حيث جودتها في مقدمة هذه القصص القصيرة. واذا ما تأملنا في قصة صلاح من حيث كونها قطعة من واقع - ان صح التعبير - وقصة يوحنا في تعبيرها عن الأزمة نفسها، امكنا القول بأن الصورة الفنية لا نجد لها ملقاة في طريق الواقع بل يصطنعها الفنان ضافراً عناصرها الجزئية في كل واحد منسجم. ففي حين خلت الاولى من هذه الصورة - ومن الطبيعي أن يكون الامر كذلك - وتتابع عناصرها كجزئيات متناثرة، فإن الثانية قد صبت نفسها داخل اطار يوحد عناصرها المختلفة في كل واحد: الصورة الفنية. يوحنا يريد ولا يستطيع الخروج من دائرة تحكم انغلاقها حوله. ذلك هو الخط الواحد سوتعمد القصة القصيرة على هذا الخط الواحد- الذي تشكل عناصرها القصة مادته المتوحدة.

«تذكر يوحنا أن الطيب كان قد أمره بالكف عن الشراب، ولكنه ملأ كأساً أخرى، وقال يوحنا اني لا يجب أن أنام، ولا يجب أن أكف عن الشراب، ولا يجب أن أضيع من الوقت القادم دقيقة. وفكر يوحنا أنه في حاجة الى امرأة، وفكر أن يتزوج وفكر أن يذهب الى المقابر ويبت حبيبته شكواه، ولكنه لم يفعل. بل انه تجرع الكأس السابعة.

وشرب يوحنا حتى الثمالة.

وذهب الى السيّنة ولكنه وجد العدد كاملاً،

وشعر بدوار فسقط بين قدمي صورة الممثل.

وقال له الطيب: كم كأساً شربت؟

وقالت له الممرضة: يجب أن تنام جيداً.

وقال له الضابط: كم ضيعت في العربة؟

وقال هو: لم أضع اليوم طعاماً لكليي.

وحقاً... فلو لم يكن كاتبنا عبده جبير مصوراً لعدد واسع من القصص، لقلنا صادقين ودوناً تردد: تكفيه هذه.

عَامِلِ النَوَّارَةِ

قِصَّةُ لَكَاثَبِ التَّرَكِيِّ

سَعِيدُ فَايِقْ

أماننا. والرجل، إلى جانب عامل النَوَّارَةِ، بحث ولم يجد جواباً على سؤال لماذا الجزيرة الليلية «قينالي» تبدو، بالنسبة له، مثل حشرة. كان باستطاعته تشبيهها بسمكة أو تين أو تمساح، لأنها هي أيضاً تعيش في المياه. ولكن، من يدري لماذا، في هذه اللحظة، كانت قينالي تبدو له مثل حشرة باهتة باردة. أخرج الرجل علبة سجائر. أشعل واحدة وأعطاها لعامل النَوَّارَةِ.

وأخذا يتحادثان بصورة أكثر ودية.

- الكابتن مسلم متدينٌ كثيراً. ببساطة إنه متعصب. غير أنني كنتُ قد وجهتُ النَوَّارَةَ نحو نافذة البيت المقابل. ليتك تعرف أي صورٍ ممتعة هناك! إذ نقارب هذه الغابة، في القباله، لن تتصور كم من الثياب الداخلية، معرّة، سوف نرى إذا ما وجهتُ النَوَّارَةَ إلى أعماقها.

ابتسم الرجل ثم انتصب واقفاً وفي فمه سيجارة.

كان عامل النَوَّارَةِ يدير رأسه من وقت لآخر ليرى وقع كلماته. أما الرجل فإنه الآن يتأمل بشكل أوضح وجه عامل النَوَّارَةِ. كان له شاربان مرتحيان قصيران، مقصوصان من أسفل بحيث لم يبق منها سوى ما تحت الأنف. وكان يتكلم ولكنه أناضولية ركيكة.

- من أنت؟

- نقول إننا من «أزميت». لكني وُلدتُ هنا في «بني محلة».

- في البوسفور؟

- نعم، وأنتم من أين؟

- أنا؟ أنا... أنا... أنا من جزيرة «بورغاس». وفي الحقيقة أعيش هناك.

- لَتأتِ، في إحدى العشيات، إلى المركب في الساعة الثامنة وخمس وأربعين دقيقة. وإذا صدف وجود كابتن آخر، فسوف أريك مثل تلك المشاهد بين صنوبرات جزيرتكم، بحيث ستمضغ لسانك. إيه.. تلك اليونانيات الشابات! ولكن، إذا أردت أن تعرف، فإن جزيرتكم جنةٌ بأكملها! من يدري ما إذا لم تكن نَوَّارتي قد طالتك أنت أيضاً؟ ماذا ستقول، ها؟

وضحك الأثنان.

- المركب ينعطف - قال بصورة غير منتظرة - وإذا تقرب من المرفأ بمقدار مسافة ثلاثة أراكب فإن الكابتن سوف يوقف الحركات.

- حسناً. وكيف سيتحرك المركب؟

- بقوة اندفاعه سوف يصل، بهذه القوة لن يصل إلى المرفأ فقط بل وإلى منتصف الطريق إلى جزيرة بورغاس. ولكن ماذا تعتقد؟

كانت الدروق البعيدة قد بدأت بالاقتراب، عندما غادر مركبُ الثامنة وخمس وأربعين دقيقة المرفأ. وما لبث شاطئ الأناضول أن غاب عن العيون. كان المطر الغزير، الضارب إلى البياض، يخطّط أمام النَوَّارَةِ، بعض الأشكال الهندسية المسطحة. والرجل، على المقعد تحت المطر، والذي كان بالتأكيد، يفكر في البيوت البعيدة ذات الأضواء الخافتة، قفز من مكانه هكذا كما لو أن المرفأ الذي يجب أن ينزل فيه قد فات. اقترب الرجل من عامل النَوَّارَةِ الذي كان محني الظهر قليلاً ومرتبداً مشمعاً بالياً بأحكام فارغة مسدلة. التفت عامل النَوَّارَةِ ونظر إلى المقرب منه، ثم أدار وجهه من جديد صوب نور النَوَّارَةِ حيث لم يكن يرى شيئاً خلا بعض الخطوط المتوازية المستقيمة والمتقطعة، وقال، بعبارة يظهر منها أنه رجلٌ مسلٌّ ومحبٌ للكلام:

- مطرٌ رهيب!

- أنا لا أرى شيئاً في الجوار، وأنت؟ سأل الآخر.

- يوجد ضباب. وأيضاً فإن المطر قوي. لا شيء يُرى.

- أهنأك مسافة طويلة حتى «قينالي»؟

- لا بد أن تكون قريبة. ولكن لا أرى شيئاً، لا أستطيع أن أرى...

أدار العامل النَوَّارَةَ إلى اليسار وإلى اليمين، لم يستطع أن يميّز شيئاً، خلا الضباب الذي كان يتكاثر ويتقدم إلى الأمام. وكان الرجل الذي بجانبه، يلاحظ الأشكال الهندسية من وقت لآخر، ويميّز النهايات البيض للأموج في البحر الهائج.

- آ... لن يستمر كثيراً، ولكن... قال عامل النَوَّارَةِ.

- وكيف سيرسو في المرفأ في جو كهذا؟

- المركب؟ سيرسو. الكابتن ذو خبرة. بعد قليل وسوف نرى الأضواء.

- أبإمكاننا رؤيتها إذا استمرّ الجو على هذه الحال؟

- سوف نراها من على بعد عشرين، خمسة وعشرين متراً.

- أها. يعني سوف نراها. إذن ليطمئن بالي.

- كن مطمئناً! لا داعي للخوف. فقط أنا أقلق من البروق. ليحرسنا الله!..

- ألا يوجد للمركب حربة للصواعق؟

- ماذا؟

- ذاك الذي يجذب الصواعق.

- أمانع للصواعق؟ هذه المراكب ليس لها مثل هذه الأمور. فقط المراكب السياحية الكبيرة، وليس كلها.

فجأة، خفّ المطر.

- غيمةٌ ومِرت، قال عامل النَوَّارَةِ.

كانت «قينالي» ترقد كحشرة باهتة ضخمة، على بعد ميل

استمرّ المطر بالردّ. ولكن الضباب السابق كان قد انقشع. والجزر البعيدة «هايلي» و «بويوقادا» لم تكن تبدو كحشرات. كانت ضخمة، وبأضوائها الكثيرة كانت أشبه بعوالم سحرية فاتنة. لتنزل هناك... وفي شوارعها المكتظة، لتفتش عن أحد ما... الذي يقع تحت يديك.

كانا قد غادرا «قينالي». صمتاً. ووقتاً طويلاً لم يتحدّثا. كان عامل النّوّارة يوجّه النور في اتجاهات البحر المختلفة، كما لو كان يبحث عن شيء. أما الرجل، إلى جانبه، فلم يكن يفكر في أي شيء.

فجأة ضحك عامل النّوّارة وهزّ برأسه.

فهم الرجل أنه يجب الاستفهام عن سبب الضحك.

- لماذا تضحك؟ - سأل، ضاحكاً ببلادة.

- فطنتُ إلى شيء.

ثم ضحك عامل النّوّارة من جديد واستغرق في تفكير متواصل، وقد تغيّر، بالنسبة للرجل الذي بجانبه.

- تذكّرتُ صغيري؛ أجب.

- يعني أنك متزوج.

- طبعاً. عندي ولدان. والكبير عمره ١٥ سنة.

التفت الرجل وتأمّل مندهشاً وجه عامل النّوّارة. كان يبدو، على الأكثر، في الخامسة والعشرين من العمر.

أدار العامل وجهه من جديد صوب النّوّارة وبدأ بالحديث كرجل سعيد وفرحان:

- سنواتي تسع وثلاثون. واني في عامه الخامس عشر. ولكن أتعرّف لماذا أضحك، يا أخي؟ في ذلك اليوم كنتُ في عطلة،

عدتُ إلى البيت. و «حسن» كان على شفا الاغفاء. هو يراني مرة واحدة في الأسبوع. إلّا أنه يجيني كثيراً. كان يقول لأمه:

«أيقظني حالاً، حين يأتي أبي». ذهبتُ أنا وأيقظته. وحالاً جلس في السرير وقال: «أبي، احكِ لي!» - «ماذا؟» سألته.

«عن تلك المرأة التي ضربت زوجها» وبدأتُ أحكي: «وجّهتُ نوّارتي، وإذ تأملتُ، فإذا رأيْتُ المرأة أنزلتُ بنطال الرجل

وبدأتُ تضربه بالبابو على قفاه. هل تضرب... تضرب...» وإلى حين حكيتُ له، كان حسن، من جديد، قد نام كما كان قد

جلس. طبعاً أنا لا أحكي له هكذا بسرعة. بل أجملُ حكايتي. كيف افترقنا عند المرفأ. ماذا قال البحار الذي يعقد الحبال.

كيف كان الطقس. كيف كاد الكابتن أن يتوه لو لم يكن يوجد نوّارة. وهكذا.. الخ. هذا ما تذكّرتُه ودفعني للضحك. تعجّبتُ

أي حكاية أفكرُ له هذا الأسبوع. إلّا أنه ذكي.. يا لسقاوته! معلّموه كانوا شديدي الاعجاب به. ودائماً كانوا يقولون لي يجب

أن أعلمه. لكننا نحن فقراء، وكيف أعلمه يا سيدي؟ وإذا قرّر واحد أن يتعلّم، فمن سيشتغل حرفياً، أليس كذلك؟ يكفيه إلى

هذا الحدّ. أنهى المدرسة التأسيسية ثم وضعناه عند أحد النجارين ليقبض أربع ليرات أسبوعياً. أقليلُ هذا المبلغ؟ ولكن الكتاب

لا يفارق يده، ما زال يقرأ، وهو، مثلي أنا، يحبّ قراءة الجرائد القديمة.

بدأ عامل النّوّارة يُرّقش الجوّارَ بالنور وهو ما زال مستغرقاً في التفكير، كما لو أنه يبحث عن موضوع لحكاية جديدة. الرجل الواقف إلى جانبه بدأ، أيضاً، يفكر في حكاية لولد عامل النّوّارة.

فكر في حكايات كثيرة ولكن لم تعجبه. وذات لحظة، التفت نحو عامل النّوّارة وتأمّله. كان يشبه ديوجين المنحني، بمصباح في

اليد، باحثاً عن إنسان في شوارع أثينا.

- ها قد وصلنا جزيرتكم.

- وداعاً يا رجل. في طريق السلامة!

- بالعافية يا سيدي.

في العشية التالية، كان المركب الذي يغادر في الثامنة وخمس وأربعين دقيقة، ينطلق من جديد. كان يتملكه الصمت والهدوء

والحنان، و... قليل من الحزن وأمانٍ من أولئك الذين لم يستطيعوا البقاء تحت السماء المكشوفة والمرشوشة بالنجوم في الليل الممّ.

رجل البارحة عشيّة، من جديد، قفز من المقعد، كما لو أنهم كانوا قد أفلتوا المركب من المرفأ الذي كان يجب أن ينزل فيه.

حضن رزمة كان قد وضعها إلى جانبه ومضى بخطى سريعة نحو المقدمة. كانت قد مرّت عشر دقائق على مغادرة المركب

«قينالي» وكانت النّوّارة تبحث عن شيء في أعلى المستشفى.

- مرحباً، يا رجل! قال وهو يتابع الخطو.

- أو... و... مرحباً يا سيدي، لقد تفضّلتم، هذه العشيّة، بالجيء متأخرين جداً عندنا.

- عفوك، عفوك. أراك في مزاج طيب.

- غداً عندي عطلة... لهذا السبب.

- أحقاً؟ والحكاية لحسن هل هي جاهزة؟

- أيضاً لا. سوف أفكر. أمر سهل.

- يا رجل، أنا أحمل لك شيئاً صغيراً لحسن. كُتِبَ - كُتِبَ. أعطيها للولد.

- أو... و... لماذا تعذّبتَ يا سيدي؟ لم يكن ضرورياً. ببساطة ليس مناسباً بالنسبة لي.

- كُن مطمئناً. شيء بسيط. منذ البارحة وأنا أجهِد في التفكير بحكاية لحسن. فكّرتُ ساعات. وهذا الصباح، على

المركب، فكّرتُ أيضاً. أنت ماذا تعتقد؟ هذه المرة احكِ له عني، ها! في إحدى العشيات الماطرة جاءني رجل و... هكذا.. الخ..

- البقية اتركها علي!

ترجمة: محمد نور الدين

* سعيد فايق آبا سياتو، هو أحد أكثر القصص غنائية في الأدب التركي. رفع القصة إلى مستوى فني عال. رُبد عام ١٩٠٦ في آدابازاري. ومات عام ١٩٥٤. أرسل للتخصص في العلوم الاقتصادية في سويسرا. ولكنه، على الطريق، رفض ذلك وعاش ثلاث سنوات في فرنسا حيث تعرّف على الأدب الفرنسي والحياة الثقافية في باريس. جُمعت أقاصيصه في ١٣ مجموعة من أشهرها: «غيوم في الفضاء»، «رجل عديم الفائدة»، «مقهى الحارة»، «السارة». وإضافة لذلك كتب روايتين ومجموعة شعرية.

كيف تواريت؟ .. هذه مراکش تدخني

هو الحلم ، قال لي الماء
أخرجت الطير ريش التساؤل
كنت براق الفصول (ولم تكن الأرض سبع سنابل ،
سافر فيها جراد الجراح)

وكنت مسافة عشق
أليم ، سهيل العيون يعانق خضرتها .
كيف أمكنني القوص في جسد
تحلم النار فيه
وتسرج خيل الالم ؟!

* * *

جاري الصهد أوما للظل
تلتحفين به
صرت طيف المدى ،
لذعة الخندريس بعرق القبس .
أنت علمتني النسخ (هذي مراکش تدخني عاريا)
أنت علمتني الصيد (هذا الزمان يعرقني طاويا)
يبصرك القلب في الصمت
أقطف من شجر الحلم بوحا
وأجرع من جدول الكشف ما تعلمين .

* * *

يزاحمني الصدا المتورم في الكلمات ،
حين أرفع مسغبة الطير لافتة
وأراقب وجهك بين مرايا الرياح
يعلق أسورة في يدي
يتجمد صوتي .
وبيني وبينك ما يخزن الحلم في بذرة الماء
كيف تواريت ؟!
مقعدك الان يملأه جاري الصهد
مبتسما ، تتحول رغبة فيه الى صدا
... أتحوّل ماء .

مراكش - المغرب

آيت وارهام أحمد بلماح